TRATADO SOBRE LA VIOLENCIA

WOLFGANG SOFSKY

ABADA EDITORES

TÍTULO ORIGINAL: *Traktat über die Gewalt*

© S. FISCHER VERLAG GMBH, Frankfurt am Main, 1996

© ABADA EDITORES, S.L., 2006
para todos los países de lengua española
Plaza de Jesús, 5
28014 Madrid
tel.: 914 296 882
fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

diseño ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 13 978-84-96258-71-6
ISBN 10 84-96258-71-8
depósito legal M-19020-2006

preimpresión Lucía Álvarez
impresión LAVEL.

WOLFGANG SOFSKY
Tratado sobre la violencia

traducción
JOAQUÍN CHAMORRO MIELKE

1. ORDEN Y VIOLENCIA

Cuando todos los hombres eran libres e iguales, nadie se sentía seguro ante los demás. La vida era breve, y el miedo inmenso. Ninguna ley protegía a nadie de la agresión. Todo el mundo desconfiaba de todo el mundo, y de todo el mundo tenía que protegerse. Pues aun el más débil era lo bastante fuerte como para herir o matar al más fuerte, a traición o en confabulación con un tercero[1]. Entonces los hombres establecieron una alianza para su común seguridad. Tras largas deliberaciones suscribieron un contrato que prescribía a todos lo que debían y lo que no debían hacer. El alivio fue grande, y por un momento el miedo pareció haberse esfumado. Pero el peligro no quedó desterrado. Cada uno sabía que, mientras estuviera vivo, todavía podía sufrir alguna agresión. Unos habían tardado en mostrar su conformidad, y otros, esperado mejor ocasión. El recelo y el miedo volvieron a propagarse.

1 *Cf.* Thomas Hobbes, *Leviatán*, cap. XIII.

Entonces los hombres resolvieron dar un paso trascendental. Depusieron todas las armas que a lo largo del tiempo habían ido fabricando y las entregaron a algunos portavoces previamente elegidos entre ellos. Éstos debían encargarse de mantener la seguridad en nombre de todos y proceder contra aquellos que no se adaptaban. Estos protectores se entregaron celosa y concienzudamente a su labor. Promulgaron ley tras ley, consignaron las infracciones y recabaron información por todo el país. Quien se negaba a hablar era conducido a lugares secretos. Quien llamaba la atención o no se adaptaba era expulsado o públicamente castigado. Los espectadores se reunían en gran número cuando se registraban viviendas, se perseguía a los herejes o se ejecutaba a un delincuente. Se reclutaron innumerables auxiliares para ser nombrados guardianes del orden. Se construyeron casas donde estas fuerzas auxiliares vivían y trabajaban, casas más grandes que los palacios de los dignatarios. En cada localidad se fundaron instituciones destinadas unas a encerrar a los malhechores y otras a educar a las nuevas generaciones. De vez en cuando aparecían oradores que pregonaban el espíritu de la comunidad y prevenían contra el retorno al caos. Y para que nadie usara del poder en su propio beneficio, se sustituía periódicamente a los representantes ya veteranos por otros nuevos.

Para resguardar a la comunidad de la amenaza exterior se rodeó su territorio de sistemas de protección fronteriza, con empalizadas, muros y barreras guardados las veinticuatro horas por centinelas. En ocasiones se enviaban a los países vecinos tropas aguerridas a las que se les permitía todo en su lucha contra el extraño y enemigo. Al volver se traían bienes y objetos de valor, y a veces conseguían colocar más lejos las marcas fronterizas, hasta que años más tarde los enemigos volvían y las colocaban de nuevo en su antigua posición. Entre tanto, la labor de instaurar el orden avanzaba a buen ritmo. Leyes y decretos se sucedían. Esta labor reguladora no tenía fin. Pues cada disposición daba lugar a

nuevas infracciones, y cada regla a nuevas excepciones, que a su vez acarreaban nuevas reglas y nuevas disposiciones. El orden estrujaba la vida como los tentáculos de un monstruo.

Una sensación de opresión y una rabia contenida acompañaban a las actividades cotidianas. Esta monotonía regulada no ofrecía ninguna salida. Entonces algunos se acordaron de los tiempos de libertad. Aparecieron octavillas que clandestinamente pasaban de mano en mano, corrieron voces y se encendió la agitación. Cuando llegó el momento, los hombres se concentraron ante la casa de la ley, asaltaron su arsenal y se llevaron las armas. El documento del contrato, que había estado durante largo tiempo guardado bajo llave, fue arrojado a una hoguera. Todos estaban allí. Los hombres celebraron con ruidoso alborozo el triunfo sobre el poder, sobre la ley. Era una fiesta de la libertad, y el fuego era su antorcha. Cuando, avanzada la noche, las brasas se apagaron, los hombres vagaron por las calles. Algunos formaron grupos, penetraron en las casas y destrozaron todo lo que encontraron. Arrojaron a los suelos los libros de la biblioteca, acuchillaron los cuadros de las paredes y mutilaron las estatuas que durante largo tiempo albergaron los santuarios. A la mañana siguiente, todos los lugares aparecieron sembrados de cadáveres, a las puertas de las casas, en los patios interiores, en las afueras de la ciudad. Las hordas exultantes salieron de la ciudad y devastaron los campos. En las tierras de labor se amontonaban cadáveres, y los ríos bajaban teñidos de rojo. De pronto, los hombres se encontraron con que podían hacer todo lo que antes les estaba prohibido. Habían regresado a sus orígenes. Volvían a ser lo que habían sido.

Ningún mito dice lo que realmente sucedió. Un mito sólo cuenta una historia. Ni describe nada ni informa de nada; sólo explica por qué el mundo era antes tan distinto y por qué ha llegado a ser como es. El mito tiene, como se sabe, una extraña afinidad con las ideologías políticas. Al explicar, justifica el contrato, la ley, el poder.

Pero es un privilegio de la imaginación añadir variantes al original e indicar a la historia un camino diferente. Por eso, esta fábula vehicula otro mensaje distinto del que encierra el modelo conocido de todos. Ella no habla sólo del origen de la sociedad y del fundamento original del Estado, sino del ciclo de la civilización, de la vuelta al comienzo. No describe el fin de la violencia, sino las mutaciones que experimentan sus formas. Al estado de naturaleza suceden el dominio, la tortura y la persecución; el orden desemboca en la revuelta, en la fiesta de la masacre. La violencia es omnipresente. Domina de principio a fin la historia de la especie humana. La violencia engendra el caos, y el orden engendra violencia. Este dilema es insoluble. Fundado en el miedo a la violencia, el orden genera él mismo miedo y violencia[2]. Porque esto es así, el mito conoce el fin de la historia.

¿Qué mueve a los hombres a unirse? La respuesta es clara. La sociedad no se funda ni en un impulso irresistible de sociabilidad ni en necesidades laborales. Es la experiencia de la violencia la que une a los hombres. La sociedad es un aparato de protección mutua. Ella pone fin al estado de libertad absoluta. En adelante, no todo estará permitido. El mito opera con un modelo parco. No recurre ni a la economía ni a la psicología. Habla tan poco de codicia, propiedad y competencia como de ambición, maldad o agresividad. Sólo piensa en hechos físicos y sociales, en la regla y en el poder, en los cuerpos y en la violencia. Cuando ninguna convención limita los actos, los abusos son posibles en todo momento. La lucha por la supervivencia es inevitable. Lo que caracteriza al estado de anomia no es que todo el mundo ejerza constantemente la violencia, sino que todo el mundo podría en cualquier momento cometer agresiones, tengan o no una finalidad. La guerra de todos contra todos no

2 Sobre el círculo vicioso de la «violencia propia del orden», véase también Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht*, Tubinga, 1986, pp. 89 ss.

consiste en un perpetuo baño de sangre, sino en el miedo perpetuo a ese estado. La ocasión y el motivo de la socialización es el temor que sienten los hombres unos de otros. Por eso, el mito no habla de asesinos ni de una oscura naturaleza lupina de los hombres, sino de las víctimas, de su necesidad de protección e integridad física. Todos los hombres son iguales porque todos son cuerpos. Porque todos son vulnerables, porque nada temen más que el dolor en su propio cuerpo, necesitan de tratados para paliarlo. Se juntan para protegerse unos de otros. Su conservación pasa por su acuerdo sobre la manera de soportarse unos a otros. La constitución de la sociedad se basa últimamente en la constitución física del ser vivo que es el hombre.

El origen de la sociedad no está en lo que el hombre hace, sino en lo que el hombre padece. El mito corrige la imagen equivocada del moderno activismo. Insiste en el reverso de la *vita activa*. Sin duda la actividad es un acto de libertad. En ella, el hombre crea nuevas condiciones, para él y para los demás[3]. Pero la libertad de uno amenaza a la libertad de otro. Si todos los hombres tuviesen libertad para hacer lo que quisieran, su vida sería breve. Nada contendría la arbitrariedad y la violencia. Antes que toda imponderabilidad reina el temor al abuso, a la agresión. La acción social tiene siempre un aspecto corporal, aspecto que estorba la libertad de movimiento del otro. Cuando alguien hace algo, hace algo a otro. Lo empuja, lo ataca, lo daña. Todo acto es un acto de violencia. Por diversas que sean las formas sociales que los hombres han inventado para reducir su temor al contacto y preservar su integridad, toda precaución puede en todo momento convertirse en una extralimitación que el contrato social debe prevenir. Éste regula los distintos tipos de relación social. Al establecer un marco al que todos deben amoldarse, aleja el miedo. Cada uno puede entonces esperar

3 *Cf.* Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Múnich, 1981, pp. 166 ss.

que no todo lo que haga sea aventurado. Esta confianza en que la propia integridad no se verá amenazada es uno de los pilares insustituibles de la vida social. En ella se sustenta la capacidad de cambiar de perspectiva, la fe en el futuro del mundo y el intercambio de palabras y gestos. Sólo la renuncia a la violencia, sólo el contrato que obliga al respeto recíproco crea la condición de posibilidad de la vida social.

El miedo al dolor precisa a los hombres a ratificar el contrato. Pero como todo convenio, este contrato es impugnable. De un minuto a otro puede ser anulado, rechazado, revocado. Es evidente, según la fábula, que algunos lo han suscrito contra su voluntad, quizá por un antojo o pensando en una ventaja a corto plazo. Pero, aunque todos hubieran estado íntimamente convencidos de la conveniencia de esa convención, ¿qué garantiza últimamente la conservación de su vigencia y de su fuerza vinculante? Sin la protección de la espada no hay contrato posible. La regla exige vigilancia, la norma una sanción. No es posible confiar en valores. No son menos discutibles que las normas que ellos fundamentan. Los hombres de épocas remotas eran aún lo suficientemente inteligentes como para no confiar en principios. Aunque la necesidad había aguzado su sentido de las obligaciones morales, no tenían certezas últimas. ¿Qué podían hacer? La respuesta del mito es bien conocida. Al contrato social sigue el contrato de poder. El monopolio de la violencia debe compensar la irresolución moral y poner trabas al perjurio. El mito no dice nada sobre la forma de Estado. Habla únicamente de representantes elegidos, de plenos poderes acordados, y no de usurpación ni de soberanía absoluta. Los hombres deponen sus armas y encargan a sus representantes la creación de un orden. Para asegurar su cohesión y limitar los riesgos, renuncian a los medios de autodefensa y dan sus armas y sus voces a los representantes de la voluntad común. Superan el estado de sufrimiento eligiendo a algunos de entre ellos para

ejercer de guardianes de la seguridad, para ser los dueños de la violencia.

No sabemos si alguno previó las consecuencias. El mito tampoco dice nada acerca de esto. En cambio calcula fríamente el precio el orden. El miedo reaparece, asciende, cambia de motivo y de forma. La violencia en modo alguno desaparece, sólo cambia de rostro. En los tiempos primitivos, los hombres luchaban entre ellos hasta que uno ganaba o ambos abandonaban agotados el combate. Era un mundo de temor recíproco, directo. Quien se defendía tenía sus posibilidades. Si uno aventajaba al otro en fuerza física, el otro la compensaba con la astucia, el coraje o la agilidad. También el fuerte temía al débil, también el atacante era vulnerable. La proporción de las fuerzas cambió radicalmente cuando la violencia quedó en manos de los representantes del orden. La resistencia apenas tiene más posibilidades de éxito. El combate contra la autoridad está perdido antes de empezar, a menos que todos unan sus fuerzas y asalten el arsenal y el palacio. El orden represivo es inexpugnable. El poder político sustituye la amenaza imponderable, omnipresente, por la intimidación precisa, inapelable. Convierte a los que en otros tiempos eran adversarios iguales en fuerza en víctimas indefensas de la persecución y del castigo, de torturas y ejecuciones. Aunque su misión es transformar la angustia en temor, el poder mantiene a los hombres aterrorizados. El régimen del orden crea al súbdito, al conformista y al marginal, y la víctima humana sacrificada, al dios del Estado.

El mito no presta mucha atención a las diferencias entre las formas de dominio. Apenas le interesan las diferencias entre terror y derecho, entre arbitrariedad y ley, entre sistemas democráticos y sistemas totalitarios. La opresión está en la naturaleza de todo orden político. Al individuo poco le importa quién ejerza sobre él su violencia. Desde la ratificación del con-

trato del Estado, la historia conduce directamente al despotismo de la ley; sin rodeos, sin bifurcaciones, sin vuelta atrás. El mito ignora la pluralidad de desarrollos y de formas, los estancamientos y los retrocesos.

¿Qué significa esta ocultación de las diferencias? Evidentemente, el mito se refiere a la estructura fundamental de todo poder. Todo poder se funda últimamente en la arbitrariedad y en el miedo insuperable. Los regímenes absolutos y totalitarios no son formas degradadas. Solamente llevan al extremo lo que de todas maneras está inscrito en el principio del poder. Incluso la ley que los representantes promulgan para bien de todos se funda últimamente en un acto de arbitrariedad, en el acto de sentar una norma[4]. Y la ley sólo adquiere validez permanente cuando se aplica de forma efectiva, continuada, y si es necesario empleando la fuerza. No hay ningún poder que no esté respaldado por las armas. La bayoneta forma parte de su equipamiento básico. Si no quiere verse neutralizado, el poder necesita de la violencia, en el interior y en el exterior. Debe ser capaz de ejercer la violencia para conservarse; de hecho sólo es tal poder en tanto que dispone de este medio. El reconocimiento y la legitimidad los obtiene en la medida en que garantiza realmente el orden. El fundamento último del poder no es la creencia en su legitimidad. Esta creencia puede ser inmediatamente desmentida. Su fundamento último es más bien el miedo a la violencia, a la muerte. Su reconocimiento reposa últimamente en la intimidación. El siervo respeta y obedece al señor porque puede perder la vida. Los hombres renuncian a ejercer la violencia unos contra otros porque temen el poder aniquilador de quienes les gobiernan. Para sobrevivir obedecen las órdenes y transfiguran el poder en autoridad. El poder pone

4 Con todo, la ley no da a los hombres permiso para hacer lo que quieran; ella sólo regula su autorización para hacer lo que deben querer.

coto a la violencia social enseñando a cada uno a temer la violencia del poder.

Los costes son considerables. Sobre el altar del orden se sacrifican libertades y numerosas vidas humanas. El tributo de sangre que los Estados exigen es inmenso. Su crónica histórica no es la de la paz y la civilización. Es la historia del desarrollo progresivo de una fuerza destructiva. Invasiones, guerras, persecuciones bajo el estandarte de la unidad y la igualdad sociales: tal es el precio del armisticio interior. La ideología del monopolio de la violencia, profesada con perseverancia por los sacerdotes devotos del poder, maquilla este balance negativo de la historia de los Estados. Los hombres pagan la protección contra el vecino con la servidumbre voluntaria, la impotencia y la sumisión. Pero del mismo modo que el contrato social no ponía a los hombres a salvo de los abusos, el contrato estatal no pone coto a la violencia. Al contrario: ésta es modificada, centralizada y perfeccionada, se la dota de una fuerza y una contundencia insospechadas. Ahora, sólo los amos y protectores disponen de armas. Sólo ellos cuentan con tropas auxiliares dispuestas a todo y con instituciones que aseguran el orden y administran la vida de los hombres. El dilema del contrato reaparece en el nivel superior del contrato estatal. Es como si el tiempo histórico pasara por la misma fase. ¿Pues quién garantiza que no se abusará del poder? ¿Quién protege a los súbditos de los representantes dominados por la crueldad, la demencia y los impulsos sanguinarios? ¿Quién domina a los guerreros, vigila a los vigilantes, salvaguarda la letra de la ley cuando los que tienen las armas son los que determinan los principios de la constitución? Ésta puede derogarse de un plumazo. El poder debe limitar la violencia, pero la incrementa hasta el extremo. Históricamente no ha habido forma de escapar de esta situación. El proyecto de orden ha traído a los hombres un aumento sin fin de la violencia.

No fue un acto de usurpación la causa de que la finalidad del orden se invirtiese. Ni tampoco lo fueron las faltas y los vicios de los representantes y de sus colaboradores. Cada cual desempeñaba la labor que se le había encomendado de manera consciente y escrupulosa, siempre en el espíritu del orden. Todos eran fieles servidores de la comunidad, lo mismo el simple mensajero o el soldado raso que el general o el ministro. Cada uno creía que lo que hacía lo hacía para bien de todos. Incluso los reyes y los presidentes que se sucedían unos a otros en la dirección de los asuntos del Estado se consideraban a sí mismos como los primeros servidores del pueblo. Fue más bien el proyecto mismo de orden la causa del continuo incremento de la violencia. Las campañas contra toda desviación, la expulsión de los marginales y la persecución de los extranjeros eran cosas que figuraban ya en la escritura constitucional. El orden no significa sólo la renuncia a la violencia, la resolución de las diferencias y la decisión proporcionada en situaciones problemáticas. El orden no es sólo la coordinación del trabajo, la planificación de las relaciones sociales y la administración de las actividades cotidianas. El orden persigue sobre todo la conformidad y la homogeneidad. Hay que cumplir las reglas, y el cumplimiento de las reglas debe ser controlado, y, si es necesario, conseguido por la fuerza. Las reglas valen para todos, sin consideraciones personales. Ellas hacen a todos los hombres iguales, iguales ante la ley e iguales según la ley. El orden implica la definición de unas normas y la definición de la normalidad, la producción de uniformidad y la exclusión y represión de toda diferencia.

¿Cuáles son las prácticas del orden? La fábula no se refiere más que a unas pocas, por lo que necesitamos completarla. Empecemos por los procedimientos incruentos y discretos. A cada cual se le asigna un puesto, un espacio para vivir y trabajar. De vez en cuando los hombres cambian de puesto, y se les permite hacerlo; unos ascienden, otros tienen que descender. Quien

perturba la normalidad es puesto en reclusión. Quien cumple lo ordenado puede moverse libremente en el espacio público. Y quien se destaca como buen cumplidor tiene un asiento en primera fila en la fiesta anual del poder. A cada uno se le reconocen distintos tiempos: el del nacimiento, el de la educación y la instrucción, el del trabajo y el ocio, un tiempo de transiciones, de cambio de estatus y de grupo, y el último de la despedida. El orden modela a los hombres y favorece el desarrollo de sus capacidades; les instruye, les tranquiliza y les adoctrina. Esta educación forzosa es justificada por la suposición de que en su día lo aprendido permitirá comprender las situaciones. Cada uno debe participar de la razón, asimilar las normas, conocer sus obligaciones como vecino y como súbdito. Cada uno debe llegar a ser un valioso miembro de la comunidad humana, como lo son los demás. El poder de la disciplina alcanza hasta los movimientos del espíritu, del alma y del cuerpo[5]. Los hombres aprenden cómo han de caminar, permanecer de pie y sentarse; aprenden los ademanes demostrativos y los gestos expresivos; aprenden qué sentimientos pueden exteriorizarse y qué otros no. Al final, cada uno cree, piensa y dice lo mismo que el otro. Nadie replica, nadie se descamina, nadie perturba ya la cohesión interna, y en ninguna parte se manifiesta escepticismo u originalidad. El orden endereza a los hombres y les dispone a observar sin resistencias los mandamientos y los usos. El poder disciplina también la cultura. Produce un mundo homogéneo de representaciones en el que las ideas dominantes son las ideas de los que dominan. No sólo la espada, también el libro, el manual y el báculo son instrumentos del poder ordenador.

Otras prácticas del poder conciernen a la organización de las vidas, a la producción de bienes y el cultivo de los campos. El

5 Véase especialmente Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, 1975.

contrato estatal contiene una cláusula de injusticia compensatoria. Los súbditos trabajan también para los señores de los que reciben protección. Ellos mantienen y abastecen al Estado que les roba la libertad. Ellos pagan impuestos para mantenerlo en funcionamiento. A cambio, los protectores velan por la conservación de la vida y el aumento de la prosperidad. Ellos fomentan el trabajo y el comercio, reparten dinero y bienes, y, cuando sus arcas están casi vacías, envían a sus guerreros a cualquier lugar donde puedan hacerse con un botín o a conquistar otro país. El orden del trabajo no se sostiene sin coerción. Pues el trabajo es siempre penoso, una carga que los hombres sólo de mal grado están dispuestos a soportar para ganarse la vida y asegurar su subsistencia. El régimen de la sociedad laboriosa toma medidas contra la rebeldía y la inconstancia. Adapta los objetivos de la vida a la producción. Aunque sólo es un medio de subsistencia, el trabajo es valorado como el bien supremo[6]. El trabajo no está al servicio de la vida, sino a la inversa, la vida al servicio del trabajo. La vida está organizada en beneficio del trabajo. Los hombres deben buscar la felicidad y la salud permanentes en el trabajo. Quien se sustrae o se opone a este mandamiento, ingresa en la clase de los individuos superfluos y prescindibles, que viviendo al margen de la sociedad no podrán contar con el pan del día siguiente. Quien no trabaja, no come —otro de los principios básicos del poder ordenador—.

Para asegurar la uniformidad no bastan por lo general la persuasión y la vigilancia. Para mantener despierto el temor, el poder ordenador aplica medidas directas, a veces conformes con la ley, a veces puramente arbitrarias. Impone penas: sociales, materiales y físicas. Los marginales son estigmatizados, recluidos o excluidos. La reclusión y la exclusión han sido siempre los dos escarmientos que ha empleado la sociedad. Ambos tienen como

6 *Cf.* Hannah Arendt, *Vita activa*, *op. cit.*, pp. 298 ss.

consecuencia la muerte social. No menos eficaz es el perjuicio material, esto es, el embargo o la destrucción de la propiedad. Ello priva al hombre de sus medios de subsistencia, de supervivencia. Pero la medida más eficaz de todas es el daño corporal. Si es absolutamente necesario, uno es capaz de desprenderse de su particular mundo social y de sus bienes materiales, pero no de su propio cuerpo. La violencia física es la demostración más intensa de poder. Afecta directamente a lo que es el centro de la existencia de la víctima: su cuerpo. Ningún otro lenguaje tiene más fuerza de persuasión que el lenguaje de la violencia. No necesita traducción y no deja lugar a ninguna duda[7]. En ningún otro caso es el poder más eficaz y más real. Ninguna otra acción muestra de forma más drástica la superioridad del señor sobre el siervo. En la lesión en su propio cuerpo éste experimenta la efectividad del poder. Ésta es una de las razones de que, a pesar de su gran alcance, el poder no renuncie a utilizar la violencia. Es cierto que la violencia crea un desorden pasajero. Pero a la vez legitima el poder con su pura facticidad. Y refuerza la necesidad de apoyo y protección. Muchos hombres están dispuestos a aprobar lo que se ven forzados a sufrir. Quieren sentir lealtad y creer en la autoridad a la que están sujetos. Pero es conveniente recordarles de tarde en tarde, cuando el riesgo es pequeño, lo que han de soportar y lo que han de temer. La violencia del poder produce un efecto aglutinante. Es mucho más que un castigo por una equivocación cometida. Es el emblema inconfundible de un poder inatacable y merecedor de adoración. La violencia mantiene la presencia de la muerte, alimenta el temor a la muerte, en el cual se funda la autoridad del poder.

La tarea del orden nunca concluye. Personas, cosas y acontecimientos deben quedar todos registrados, seleccionados, clasi-

7 *Cf.* Trutz von Trotha, *Koloniale Herrschaft. Zur soziologischen Theorie der Staatsentstehung am Beispiel des «Schutz-gebietes Togo»*, Tubinga, 1994, p. 39.

ficados y conectados de modo que puedan utilizarse como factores de una planificación global. Lo indeterminado, lo poco corriente y lo ambiguo deben entrar mediante algún arreglo en la clasificación. El sueño del orden es el sueño de la eliminación sin resto de toda ambivalencia[8], el sueño de la absoluta transparencia, de una sociedad cristalina. Nada debe escapar al ojo del vigilante, pues aun el más mínimo acaecimiento podría ser germen de subversión. Que podría empezar a desarrollarse, que podría multiplicarse y minar desde dentro el edificio tan laboriosamente levantado. Por eso se instalan por doquier dispositivos que registran y transmiten datos sin cesar. El orden aspira a un saber sin lagunas, pues sólo el saber total garantiza la protección total. Todo acontecer que pueda anunciar un caos es combatido. ¿Pero no es el orden mismo el que constantemente genera el temor al caos, el que produce dentro de sí mismo la imagen de su enemigo? Toda regla que el orden estatuye no sólo regula la vida y la conducta; ante todo funda la contravención que se debe detectar y sancionar. Lo no sujeto a ninguna categoría o regla no puede considerarse una desviación. Sólo la norma define lo normal y lo anormal. La propia medida produce las ocasiones en las que ha de aplicarse. Y no cesa de producir nuevos aconteceres, para los cuales son necesarias nuevas medidas. El proyecto de orden no sólo conduce a un proceso sin fin de violencia, sino también directamente a un proceso sin fin de regulación, a una férrea construcción legislativa en la que cada acontecimiento y cada persona tienen su sitio: un sector para cada clase, un célula para cada individuo. La utopía del orden aspira a la completa eliminación de la libertad. Su ideal es la máquina social que sólo de tiempo en tiempo necesita ser reparada y ajustada. Pero, pensado hasta el

8 *Cf.* Zygmut Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburgo, 1992 (ed. de bolsillo, Francfort, 1995).

final, esto supondría no sólo la muerte del hombre como ser viviente que obra y siente, sino también la muerte de lo social mismo, y por tanto la del poder social.

El orden crece interiormente y también hacia fuera. No tolera nada fuera de él mismo. Tampoco el dios mortal soporta la presencia de otros dioses a su lado. El orden es válido, y por tanto debe valer para todos, para el amigo y para el enemigo, para el mundo entero. La idea del orden es portadora de una misión: hacer desaparecer todo lo que se distinga de ese orden. El imperialismo está prefigurado en el universalismo del principio de unidad. Lo distinto invita al ataque directo. Lo distinto es una fuente de constante relativización, de incertidumbre y de peligro, que debe ser inmediatamente desecada. Todo segundo poder debilita la pretensión del orden universal. Un ataque repentino puede poner en peligro la estructura interna del orden. Las expediciones militares de los Estados no tienen por único motivo la codicia de bienes, sino también la prevención calculada y la misión universalista. La renuncia interior a la violencia no tiene validez para la expansión. Quien vive allende las fronteras existe fuera del orden social. Es un extraño o un enemigo. Debe ser sometido, convertido o aniquilado. De ahí que en la guerra exterior todo esté permitido.

La represión y la expansión determinan las formas de violencia del poder ordenador. Exigen el empleo masivo de los medios disponibles. El Estado no se contenta con la crueldad salvaje y la violencia ritual habituales en las épocas arcaicas. El imperativo del orden vale también para la violencia. El espectáculo público de la ejecución es una escenificación conforme a unas reglas. La tortura se practica de manera ordenada, infligiendo dolores precisos y calculados, partiendo del conocimiento del cuerpo humano. La ferocidad del combate queda subordinada al cálculo estratégico del arte militar. No es el frenesí, el deseo de venganza o el triunfo lo que debe impulsar la

violencia, sino el espíritu pragmático. No es la espontaneidad del momento lo que decide la elección de los medios, sino el cálculo y la previsión. La violencia es planificada, organizada y mecanizada, y su eficacia aumentada y extendida. Los criminales y homicidas son formados en el oficio de las artes militares, son convertidos en trabajadores de la violencia, dotados de los aparejos necesarios y encuadrados en una jerarquía de mandos. El soldado reemplaza al guerrero, el general al caudillo. La estatalización de la violencia significa también la racionalización y el desarrollo incesante de las fuerzas destructivas.

Sin embargo, las pasiones de la violencia no desaparecen completamente. El Estado no puede prescindir de las antiguas fuerzas impulsoras. Pone las pasiones a su servicio y deja que actúen libremente cuando es oportuno hacerlo. Al soldado disciplinado le acompaña el energúmeno; la redada organizada es alentada por la multitud linchadora, la fría crueldad del verdugo cobra brío con el calor de los excesos. La violencia emotiva es por lo general fragmentaria, a menudo derrochadora, basta en sus medios y limitada en su alcance; la violencia racional en cambio es constante, intensa y dosificada. Pero la energía que le falta al intelecto la recibe éste de lo pasional; y la precisión que le falta a la pasión la adquiere ésta del cálculo. Ambas capacidades reunidas hacen que las fuerzas destructivas adquieran una magnitud inmensa.

Con el tiempo, el orden se convirtió en un gigantesco mecanismo regulador. Los hombres se veían prisioneros dentro de un enorme aparato de alienación política. Los representantes no dejaban de distanciarse de sus electores, de los individuos que tenían bajo su protección. Para despachar todos los asuntos particulares con conocimiento de causa, se repartieron las tareas y los saberes hasta el punto de que nadie podía ya tener a la vista todos los detalles, ni siquiera los funcionarios de más alto rango. Los señores protectores no podían saber lo que los súbditos que

los habían elevado al poder realmente querían, ni siquiera podían saber si después de tantos años de docilidad podrían querer algo. Sus fuerzas auxiliares escapaban ya a la vigilancia pública. Los hombres participaban sin entusiasmo en aquellas festividades, celebradas en determinadas fechas del año, en las que con gran pompa se rendía homenaje al poder. Sólo en circunstancias excepcionales, cuando eran llamados a participar en una guerra o en una campaña militar contra extranjeros, se reunía la mayoría de ellos para ensalzar a su comunidad. El destronamiento de los representantes no modificaba en lo más mínimo el peso del poder. El aparato institucional sobrevivía a todo cambio de personal. Ocasionalmente, en períodos de escasez o tras el regreso de los soldados vencidos, había breves episodios de agitación. Los archiveros daban a estos acontecimientos el nombre de «revoluciones». Casi todos terminaban con la sustitución de algunos representantes por otros y la creación de nuevas instituciones que cumplían las funciones que el viejo orden había descuidado. Estos acontecimientos no frenaban la marcha del poder, sino que la acelaraban. Las revoluciones no derribaban nada. Eran manifestaciones organizadas en las que, recordando el viejo contrato del poder, lo renovaban y a veces incluso lo completaban con algunos párrafos. Las palabras de los revolucionarios expresaban el deseo de pan, de paz y de justicia, pero no de libertad. De ese modo, los revolucionarios no hacían al cabo otra cosa que asegurar la perpetuación del orden. Los auxiliares recibían nuevos uniformes, los diputados nuevas salas de reuniones, y los dignatarios nuevos palacios. Los adversarios eran declarados enemigos, expulsados del país o ahorcados en la plaza mayor. Las mazmorras, las galeras y las colonias penitenciarias se llenaban en poco tiempo, hasta que todos veían que el nuevo orden no era sino la continuación del anterior.

El tiempo del poder transcurría sin alteraciones, hasta que llegaba un momento en que los hombres se hartaban de él. La

historia termina con un último levantamiento, en el curso del cual se quema el contrato y se produce la destrucción del universo cultural. La última revuelta no va dirigida contra el régimen antiguo, sino contra el principio mismo del orden. Los hombres recuperan sus armas y su voz. Vociferantes recorren ciudades y campos y destruyen todo lo que les hace recordar el antiguo régimen. Repentinamente el miedo desaparece. La masacre es un acto de autoliberación. Cada uno es su propio amo, y cada uno goza de la nueva libertad. Finalmente cada uno se encuentra con que puede hacer lo que quiera e ir adonde quiera; por vez primera vuelve a poder obrar a su antojo. Se desata un odio indomable, el odio al poder y a aquellos que estaban al servicio del poder. La fiesta de la violencia libera energías inmensas. Las estructuras de la obediencia se quiebran. Rotos todos los lazos, algunos se juntan en pequeños grupos dedicados al merodeo. Nada puede detenerles. Descubren el fuego, el poder del fuego. Ninguna ley, nunguna moral o cultura encadenan tanto a los hombres unos a otros. Descubren una comunidad completamente nueva, la fundada en la experiencia del destruir, acosar y matar juntos. La violencia del orden se ha transmutado en la violencia salvaje de las hordas. Ahora todos vuelven a ser iguales.

No hay ninguna razón para considerar este último acto de la historia de la violencia como un progreso ni para participar del clamor triunfal de la anarquía. El mensaje del relato mítico deja pocas esperanzas. No especula sobre un fin de la violencia, sólo refiere sus cambios de forma hasta el fin de los tiempos. La violencia es siempre el *prius*[9]. El orden no es sino su sistematización. El poder no trae la paz, sólo sirve a los deseos de expansión, de conquista, de asimilación, de incorporación. No es ningún foro de la moralidad y la civilización. Es un magro con-

9 Véase Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Múnich, 1978, pp. 22 ss.

suelo el que el principio y el fin del relato se pierdan en lo ficticio. Ningún Estado nació jamás de la convención y del contrato. Su fundación estuvo casi siempre acompañada de actos de violencia y avasallamiento masivos. El monopolio de la violencia se estableció con lágrimas y sangre. Los hombres jamás se reunieron en una asamblea que pudiera haberles liberado del miedo y la desesperación. Eran víctimas y continuaron siéndolo. Pues tampoco las épocas que precedieron y que siguieron a la del poder político están libres de violencia. Fueron épocas en las que se cometieron atrocidades sin cuento. El que los cazadores y recolectores de la prehistoria no dejaran de hostilizarse individualmente unos a otros es ciertamente una leyenda. La guerra arcaica, ritual o incontrolada, fue siempre cosa de tribus, hordas o bandas, no de individuos. Pero no menos equivocada es la idea de que en los paraísos naturales reinó una vez la paz universal. La nostalgia de los comienzos no es más que romanticismo. La gran narración de los orígenes nunca ha sido otra cosa que una proyección del presente en un pasado intemporal. Ella habla de los ideales y las pesadillas de sus contemporáneos, no de la verdadera naturaleza de la especie. Y durante mucho tiempo ha valido como ficción útil para justificar la violencia del orden. Ya no es posible esta utilización. Las prácticas y las consecuencias del orden son hoy manifiestas. La barbarie que el orden pretendía superar nunca tuvo un final.

2. EL ARMA

Durante cuarenta días retó Goliat, el gigantesco campeón de los filisteos, a los israelitas a duelo. Mañana tras mañana se plantaba ante sus enemigos para burlarse de ellos por su cobardía. Sus armas eran dignas de verse: el asta de su jabalina era tan larga como la percha de un tejedor, y su punta pesaba seis kilos; un casco de bronce le protegía la cabeza, grebas de bronce las piernas, y una coraza de escamas el tronco. A todos los allí reunidos para la batalla, amigos y enemigos, les parecía invencible. Nadie se atrevía al combate singular con él. Pero se presentó David, un mozo pastor de buen color que no iba armado ni la décima parte que Goliat. «¿Acaso soy un perro para que vengas a mí con un palo? (...) Ven aquí, que echaré tu carne a las aves del cielo y a las fieras del campo»[1], le gritó el gigante. Pero acudir al duelo sin coraza ni espada no era una provocación inso-

1 Samuel, 17, 43-44 (*Nueva Biblia española*, trad. dirigida por L. Alonso Schökel y J. Mateos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977²).

lente, sino un ardid bien pensado. Seguro de vencer, el gran guerrero avanzó hacia el endeble rapaz sin sospechar cuál iba a ser su suerte. Pero David extrajo un canto del zurrón, disparó su honda y alcanzó al filisteo en medio de la frente. El gigante cayó de bruces en tierra, y David corrió hacia él, le tomó la espada, la desenvainó y lo remató, cortándole la cabeza. Recogió el trofeo y lo llevó a Jerusalén.

De la historia de David y Goliat se pueden extraer diversas lecciones. La historia cuenta la victoria del pastor sobre el poderoso guerrero, y advierte contra la jactancia de la fuerza, que no tiene para su adversario más que gestos de burla y de desprecio. Habla también de las armas del débil. No son el escudo, la lanza y la espada los que deciden el resultado del combate desigual, sino el disimulo, la sorpresa y la maña. La honda no es un arma vistosa. Se puede llevar en el zurrón. Pero su disparo llega más lejos que la impetuosa jabalina. No hay duda de que esta historia es una leyenda heroica. Se desarrolla en una época en que los pastores apenas podían discurrir algo para defenderse de los guerreros armados hasta los dientes. Pero esta situación se reproducirá en la historia de la guerra: en el otoño de la Edad Media, cuando el caballero metido en su armadura caía bajo la flechería de los arqueros, y en la actualidad, cuando en una guerra local las potentes máquinas militares quedan inutilizadas por las armas invisibles de los partisanos. La figura de David nunca pierde actualidad. Ella simboliza la victoria de lo arcaico sobre el progreso, la victoria de la movilidad sobre la rigidez, de la astucia sobre la arrogancia, de la táctica sobre la fuerza.

Las armas de la violencia no son solamente la piedra, el hierro, la pólvora o las máquinas; también lo son las formas de usarlas: el saber y el poder saber, la astucia y la insidia humanas. El concepto de tecnología comprende más que las cosas. Las armas se manejan y utilizan, se trasladan de un lugar a otro y se

combinan unas con otras para que sus efectos se multipliquen. El arma se adapta al desarrollo de la acción y a la organización de la violencia. Su poder destructor sólo se hace efectivo cuando es empleada, cuando se la pone en movimiento, cuando se la dispara. Sólo el acto humano la hace salir del estado de potencialidad y ser lo que es, un instrumento de destrucción de los hombres y del mundo.

Sin armas no hay violencia. El arma hace posible la violencia, a la vez que la limita, pues cada instrumento no sirve para cualquier fin. Como todo artefacto técnico, el arma también preestablece su uso, determinando así el acto. Una maza de madera causa otros daños que una porra de goma. La acción debe adaptarse a los medios. Las armas nuevas requieren siempre nuevos modos de empleo, nuevos conocimientos y nuevos hábitos. No sólo el fin busca sus medios. También los medios buscan sus fines. Con el arma en las manos, el violento busca nuevas utilizaciones. Se resiste a desaprovechar las posibilidades que su arma le ofrece. Y a la inversa, los más decididos en el empleo de las armas demandan la invención de nuevas armas más acordes a sus ambiciones. En este ciclo de técnica, intención y acción adquiere el arma su valor de uso.

Pero el arma no es sólo un medio para un fin. Su valor no se mide sólo por su efectivo poder de destrucción[2]. El arma es también portadora de significaciones, tiene valor cultural. Es a la vez violencia materializada y violencia simbólica. Es demostración de poder y de fuerza. Envalentona a quien la posee e intimida al adversario. En los desfiles militares, esos grandiosos espectáculos intimidadores, el poder del orden demuestra públicamente y de forma espectacular que es inatacable. Hace desfilar máquinas imponentes, mostruosas, terroríficas, cuya

2 Sobre los aspectos no racionales del arma, *cf.* Martin van Creveld, *Technology and War. From 2000 B. C. to the Present*, Nueva York, 1989, pp. 67 ss.

utilización, sin embargo, falla a veces debido a su tamaño o a su excesiva complejidad. Las armas se exponen, se admiran y se decoran con toda clase de ornamentos carentes de la más mínima función técnica. El escudo dorado, las incrustaciones en la culata de la pistola, la pintura plateada en los cazarreactores: muchas armas son también objetos estéticos, piezas valiosas cuya vistosidad enmascara su poder mortífero. Estos artefactos son además objeto de juicios morales. Las armas son alabadas y bendecidas, y también aborrecidas, boicoteadas y condenadas. Los motivos de esos juicios son casi siempre endebles: las armas prohibidas causan, se dice, «sufrimientos inútiles», aunque la finalidad de toda arma es ocasionar daños y sufrimientos. Si los hombres emplean todas sus capacidades, todas sus dotes, toda su imaginación, toda su inteligencia y toda su sensibilidad para producir armas, lo hacen por una razón sencilla: el arma es instrumento y signo de la muerte. Por eso modifica la situación del hombre en el mundo y transforma sus relaciones con el espacio y el tiempo, con sus semejantes y consigo mismo.

El arma más sencilla es el cuerpo humano. Puede emplearse de múltiples maneras. Uno puede herir o matar a otro sin utilizar ningún artefacto: dándole puntapiés o golpeándole con los puños o con el canto de la mano, estrangulándole con ambas manos o mordiéndole. La fuerza y la agilidad del cuerpo pudieron haber perdido importancia en una época en que la capacidad mortífera de los artefactos aumentaba sin cesar. Sin embargo, cada uno es dueño de su cuerpo, y esto significa que dispone de un arma de la que jamás se separa en su quehacer cotidiano. La ficción del estado de naturaleza en el que cada hombre era un lobo para su semejante tiene su fundamento en una realidad bien tangible. Cada uno puede ser peligroso para los demás porque el cuerpo humano es un arma potencial.

Para utilizar eficazmente el propio cuerpo son necesarias ciertas condiciones. La sola fuerza bruta no siempre es suficiente.

Hay que saber cómo lastimar al otro. Golpearle ciegamente con los puños en el tórax sin duda es menos efectivo que golpearle en la carótida. En la lucha cuerpo a cuerpo, los hombres conocen intuitivamente la vulnerabilidad ajena. Sabiendo cuáles son las partes vulnerables de uno mismo, se sabe cómo lastimar al otro. El resto es práctica. El buen luchador necesita un largo entrenamiento. Pero sobre todo necesita vencerse a sí mismo, si los nervios se lo permiten, en el momento de la acción. Hace falta una voluntad absoluta para lanzarse sobre el otro y golpearle. En el momento del ataque, una especie de descarga interior recorre el cuerpo. Es como si expulsara algo de su interior: un grito, un alarido salvaje, el primer golpe. Para convertirse uno mismo en un arma, no sólo hace falta dominarse; es preciso ser capaz de salir de sí mismo, de vencer la inercia del estado anímico.

El cuerpo puede ser instrumento de violencia. Pero el cuerpo es también el que sufre la violencia. Aunque muchas armas están pensadas para destruir objetos —casas, fortificaciones, barricadas—, su objetivo último es casi siempre el cuerpo humano. Las armas deben alcanzarlo. El hombre sufre en su cuerpo, en sus huesos, en sus órganos y en sus tejidos, el efecto de su fuerza destructiva. El hombre es víctima de la violencia porque es cuerpo. Y puede hacer al otro víctima de sus actos de violencia porque tiene un cuerpo. Este doble aspecto de su existencia física determina su relación con la violencia. Teniendo un cuerpo, puede actuar con él, y siendo un cuerpo, está condenado a sufrir. Es capaz de ejercer la violencia y es susceptible de padecerla. El cuerpo puede tanto dañar como ser dañado[3]. De ahí su urgencia de protegerse, y de ahí su necesidad de oponer a un arma ofensiva un arma defensiva. Como el hombre es vulnerable, debe mantener a los otros hombres a

3 *Cf.* Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht*, *op. cit.*, pp. 68 ss.

cierta distancia. Por eso necesita armas de mayor alcance que las de ellos. Y debe tomar medidas para protegerse de las armas ajenas. No puede bastarse con el cuerpo que tiene. Para conservarlo, debe ampliarlo. Necesita recursos, objetos, pertrechos, artefactos. La técnica y la cultura de las armas brota de la mayor imperfección del ser humano: tener un cuerpo mortal.

Son innumerables los objetos cotidianos que puede utilizar como armas. La cultura material es rica en armas potenciales. Cualquier cosa dura, puntiaguda o pesada es capaz de dañar el cuerpo humano, y puede por tanto usarse como arma. Quien sueñe con la eliminación de todas las armas deberá imaginarse un mundo casi completamente vacío de útiles o donde todas las cosas que pudieran utilizarse con otros fines estuvieran fuera de nuestro alcance. Pero hay que distinguir los objetos multifuncionales de la vida civil de aquellas cosas o dispositivos ideados y fabricados única y exclusivamente para dañar al otro: las armas de guerra. En ellas se puede reconocer qué principios guían la construcción de los instrumentos de la violencia y en qué medida sus características responden a la naturaleza del ser humano.

El primer principio es el de la ampliación. Mediante el arma, sea ésta una pica o una lanza, un fusil o una granada, el hombre aumenta el radio de acción y el efecto de su violencia. De ese modo puede causar más daños que sólo con su cuerpo. El arma le hace más fuerte, acrece su poder y su confianza en sí mismo. Puede atacar, y no simplemente huir o defenderse. Puede amenazar, herir, matar. Pero con la conciencia del propio poder aumenta la predisposición a la violencia. El arma infunde coraje, y da a las intenciones un objetivo y una figura. Es un objeto técnico con el que el hombre se crea una imagen ideal de sí mismo. El arma materializa el ideal de su cuerpo. ¿Qué tiene de extraño el que la adore como a un ídolo y ensalce su potencia? La espada, ese cuchillo alargado con su empuña-

dura, ha sido hasta hoy símbolo de gloria y de omnipotencia. Un aura cultural envuelve a esta arma mortífera. Las espadas tienen nombre, y el filo de sus hojas corta una pluma en el aire. La espada confiere nobleza y posición. Cuesta desprenderse de ella. Sólo quien se rinde al enemigo entrega la espada en señal de sumisión. Como instrumento y como símbolo de lo que uno es, el arma es mucho más que un objeto útil. Es poder y es acción en potencia. Adorando sus armas, los hombres celebran que pueden ser más de lo que son.

El artefacto modula la acción. Hay que saber manejar las armas cortantes y punzantes. Hay que tenerlas bien asidas, y mover el brazo, el tronco y las piernas de modo que toda su fuerza sea transferida a su sólida materia. Es necesario, como se dice, «compenetrarse» con el arma, ser uno con ella. Su manejo requiere en ocasiones gran habilidad y una fuerza ciclópea. Cualquiera puede clavar a otro un cuchillo; es el arma democrática *par excellence*. En cambio el uso de la espada es un oficio que hay que aprender. Pelear con la espada es un arte, y batirse con el sable un ejercicio de habilidad. En ambos casos se requiere elasticidad y vista rápida. Hay que parar el golpe del adversario, reconocer la finta y dar la estocada con la rapidez del rayo. Pero cuanto más maestría exige un arma, tanto más se convierte su manejo en un privilegio de especialistas. La base de la desigualdad social no es la propiedad, sino el arma. Ella divide a la sociedad en armados y desarmados. Las gentes de armas constituyen el centro del poder, del poder de una minoría sobre la mayoría. Ellas constituyen una clase aparte, separada de todas las demás. Para el guerrero, el arma es fuente de poder y de vocación. Dedica su vida entera a ejercitarse en su manejo y a participar en competiciones, maniobras y batallas.

Las armas blancas obedecen a los movimientos del cuerpo. Son útiles de la violencia. Con ellas se pelea cara a cara y cuerpo a cuerpo. Otra cosa son los aparatos, las máquinas y los sistemas

automáticos. Estos artefactos no se portan, sino que se ponen a funcionar. Cuanto mayor es su potencia, más se asemeja el ejercicio de la violencia al trabajo de un técnico. El hombre trabaja *con* la máquina violenta y trabaja también *en* ella. Pero cuando la máquina funciona de forma autónoma, su tarea se limita a programarla y a presionar el botón que desencadena el proceso. La ametralladora, que se recarga automáticamente en el retroceso gracias a su culata móvil, todavía se parece a un instrumento. Se dispara con ella. En el caso de la pieza de artillería, en cambio, se trabaja en ella; generalmente son varios los que lo hacen, encargándose cada uno de una tarea perfectamente definida. La munición electrónica hoy –los robots volantes y las bombas inteligentes– es capaz de adaptarse al terreno y buscar en él su objetivo. El acto de violencia lo ejecuta el artefacto. Los hombres sólo dirigen las operaciones que se desarrollan en el campo de batalla a través de una pantalla. La mecanización de las armas hace cada vez más superflua la violencia del individuo. La fuerza, los sentidos y los pensamientos del individuo han pasado a los sistemas automáticos. El hombre ha delegado en el artefacto la violencia de que es capaz su cuerpo. Sin embargo, continúa siendo víctima de la violencia. Lo que había comenzado siendo una ampliación activa del cuerpo termina con la indefensión total del cuerpo.

Muchos artefactos alejan al que los utiliza del lugar de la acción. El tirador de elite, agazapado en su emplazamiento, y con la mejilla apretada contra la culata del fusil, sigue a través de la mira telescópica los movimientos del objetivo. Es como si sus manos, hombros y ojos se fundieran con la línea de mira. La víctima no sospecha que la cruz del ocular telescópico explora su cuerpo, tantea su espalda, su pecho, su frente, y se detiene quizá en un punto entre sus cejas. Aunque se encuentra a cientos de metros de su víctima, el tirador está cerca de ella. El arma con mira telescópica acorta la distancia hasta suprimirla. Su principio no responde sólo a la ley de la ampliación del propio cuerpo,

sino también a necesidades de autoprotección. Quien puede disparar sobre el otro sin exponerse a que el otro dispare sobre él, está fuera de peligro. Pero la parte contraria intenta hacer otro tanto, lo cual origina una competencia perpetua por conquistar el espacio. Los ojos y oídos de los aparatos amplían cada vez más su alcance. Localizan cualquier movimiento y captan la más mínima onda sonora y la más tenue radiación térmica. Convierten la noche en día, y descubren al enemigo en tierra, bajo el agua e incluso más allá del horizonte. Pero el proyectil convierte el espacio en trecho, en trayectoria y en una zona de devastación que puede extenderse en decenas, centenares o miles de kilómetros. Aunque el ejecutor de la acción violenta se halla a distancias cada vez mayores, su arma es un peligro inmediato. Ésta lanza un proyectil, y, libre de la fijación a un lugar, transmite su violencia a través del espacio. El territorio afectado se halla tan lejos como el extremo de la curva balística descrita por el proyectil.

El radio de acción de los proyectiles puede ampliarse de dos maneras: aumentando su fuerza de propulsión o transportando el arma que lo dispara. En el primer caso, las energías físicas –la potencia del disparo, la potencia del explosivo o el empuje de los reactores– reemplazan al brazo humano. Cualquiera que sea la energía utilizada, el proyectil supera la distancia, mientras el arma que lo dispara y quienes la manejan permanecen en su lugar. El segundo caso es bien distinto. Las armas no siempre se hallan allí donde se las necesita. Y con frecuencia la seguridad exige cambiar de posición antes que convertirse en objetivo. Se hace, pues, necesario trasladar los hombres y las armas: a caballo, en tren, en barco o en avión. La superación de las distancias requiere una infraestructura de movilidad. Aquí, el proyectil y el vehículo forman una nueva unidad. El avión armado de artillería o de bombas no es un simple vehículo, sino también un arma. El portaaviones no sólo transporta aviones por mar. También es puesto de mando, desde el cual pilotos y proyectiles son dirigidos hacia su objetivo.

En casos extremos, el hombre mismo se transforma en un proyectil. Como un proyectil se comporta el coracero cuando se lanza al galope, lanza en ristre, contra el enemigo. Caballo y jinete son uno. Y también el terrorista que, conduciendo una camioneta cargada de explosivos, atraviesa todas las barreras de seguridad y hace estallar su vehículo, con él dentro, delante de una embajada. Y el kamikaze que se lanza con su caza contra el navío enemigo. Hombre, arma de destrucción y arma de transporte forman una unidad indisociable, un sistema de hombre y artefacto.

El arma de gran alcance no sólo traslada el horizonte; también conquista el espacio en sentido vertical. Las piedras de la catapulta, las granadas de mortero y las bombas de napalm caen sobre su objetivo. Quien se encuentra bien parapetado puede ser alcanzado por ellas. El fuego cae del cielo. No se puede subestimar esta transformación espacial. El ataque vertical corta las vías de fuga y amenaza a las antaño seguras retaguardias. El peligro envuelve al hombre, pues se encuentra en todas partes, delante, detrás y arriba. En el combate cuerpo a cuerpo, el enemigo está delante, y ninguna amenaza hay detrás. Esto se ha terminado. El hombre no se halla a cubierto en ningún lugar. Su espacio se ha reducido de manera brutal. Mientras que el territorio de la violencia se amplía cada vez más, la víctima queda inmovilizada en su posición. Ya no puede prever de dónde vendrán los tiros. El arma de gran alcance es el arma de la masacre tecnológica. A una distancia segura, un solo individuo puede matar a muchos otros. Nunca verá sus cuerpos sangrantes o destrozados. Y las víctimas no ven de dónde proviene tal violencia. Entre el agresor y la víctima hay una anonimia y una asimetría perfectas.

Estrechamente ligada a la superación de las distancias está la aceleración del tiempo. La velocidad misma es un arma[4]. La ley

4 Véanse a este respecto los sugestivos análisis de Paul Virilio en *L'horizon négatif*, París, 1984.

fundamental de la superioridad de lo veloz vale también para los artefactos violentos. La víctima es más lenta que el agresor. La víctima es sorprendida porque la violencia es rápida. El desprevenido no puede responder a la acción repentina del arma. El camino hacia el parapeto o el refugio es largo. Y no hay tiempo para huir. El tiempo de la violencia es intenso y breve: intenso porque la violencia actúa de forma súbita, inmediata; breve porque el tiempo para reaccionar tras la alarma se reduce a minutos, incluso a segundos. El tiempo está aquí representado en un breve intervalo. El ataque hace cundir la angustia y el terror.

La violencia de esta brusquedad es sin duda culturalmente relativa. Lo que en otros tiempos parecía acontecer de forma extraordinariamente rápida, produce hoy más bien una impresión de lentitud. Pero el fenómeno es el mismo. Los primeros maestros de la guerra-relámpago fueron los guerreros nómadas de las vastas estepas eurasiáticas: escitas, sármatas, hunos y mongoles[5]. Para las escalas actuales, la irrupción de estos arqueros a caballo apenas puede aparecer como algo espantoso. Para sus contemporáneos era una catástrofe. Se dice que los mongoles desaparecían tan repentinamente como habían aparecido, o que aparecían aún más repentinamente que desaparecían. Pues para atacar aprovechaban la rapidez misma de la huida. A quienes se habían visto cercados por ellos les costaba creer que hubieran desaparecido[6]. El tempo de estos jinetes desbordaba todos los esquemas temporales propios de la cultura de la época. El terror precedía a su llegada y paralizaba toda defensa. Cuando la horda aparecía, los habitantes de los poblados abrían las puertas y se rendían. Después eran masacrados.

En otros tiempos, los aceleradores de la violencia eran los caballos y los carros de guerra. En la era de los motores lo son

5 Véase John Keegan, *A History of Warfare*, Londres, 1993, pp. 179 ss.
6 *Cf.* Elias Canetti, *Masse und Macht*, Hamburgo, 1960, p. 326.

el ferrocarril, los vehículos automóviles, las aeronaves y todo tipo de buques[7]. Sea cual sea el vehículo utilizado, el arma que es el tiempo permite a la violencia liberarse de los condicionamientos territoriales. Los lugares son tan sólo punto de partida y de llegada, estaciones provisionales. El espacio se queda en espacio de tránsito, que es atravesado con la máxima celeridad posible. En la guerra por el tiempo, el lugar de la operación no es el límite territorial o la muralla, sino el trayecto, el área, y finalmente el planeta entero. La violencia está en continuo movimiento; conquista la tierra, el aire, el agua y el espacio exterior. Sustentada en una extensa red de comunicaciones y un amplio sistema logístico, puede actuar en cualquier parte.

A decir verdad, incluso hoy en día sólo en unas pocas guerras se utilizan las últimas tecnologías. Los costes de la investigación y la producción tecnológicas y de los recursos naturales hacen que sólo unas pocas potencias puedan permitirse la guerra electrónica. De ahí que las partes contendientes recurran a la concentración masiva de sus fuerzas destructivas. Este principio armamentístico trata de abrir una brecha en la defensa enemiga, de producir un agujero, de romper una formación. Aquí, las fuerzas destructivas se combinan y se concentran. No deben salvar grandes distancias ni reducir el tiempo. Esquemas

7 Los progresos realizados en el espacio de unos pocos decenios nos permiten hacer dos series de comparaciones. El tanque de la Primera Guerra Mundial se desplazaba a una velocidad máxima de ocho kilómetros por hora. Se le podía adelantar a pie. El carro de combate de la Segunda Guerra Mundial corría ya a 40 ó 50 km/h, y los actuales carros anticarros duplican la velocidad de aquél. Las primeras aeronaves armadas, los dirigibles con los que los alemanes bombardearon primero Lieja y después Londres, alcanzaban una velocidad de 60 kilómetros por hora; los primeros cazas, unos 220 km/h; y el avión Messerschmitt a reacción Me 262 de 1944, llamado «golondrina», se aceleraba hasta los 870 km/h. El Lockheed SR 71 Blackbird, el avión de reconocimiento más perfecto del mundo, puede volar durante dos horas a 3.600 km/h y 24,5 km. de altura. Y todo esto sin hablar de los modernos misiles ni de los sistemas de rayos láser, que alcanzan sus objetivos a la velocidad de la luz.

suyos son el puñetazo, el golpe con objeto contundente, la bombarda, el fuego de artillería.

La fuerza de penetración puede aumentar gracias a los artefactos, pero también a los cuerpos sociales. La organización, la instrucción y la disciplina se han contado siempre entre las armas más eficaces de la violencia. La falange griega [8] estaba formada por una apretada fila de ocho a veinticinco hoplitas, cada uno equipado con casco, escudo, coraza y lanza. Detrás de la primera fila había de ocho a diez filas más a una distancia de un metro una de otra, lo cual daba una formación rectangular compacta. Hombro con hombro, escudo con escudo, cargaba esta formación a la carrera contra el enemigo. El casco cerrado dificultaba la audición del hoplita. Además, sólo podía ver lo que tenía enfrente. Cada cual debía confiar ciegamente en su vecino, es decir, en su coraje, en su espíritu de cuerpo –y en su escudo, que le cubría la mitad derecha del cuerpo[9]–. Si la primera fila vacilaba, al menos los miembros de la siguiente acudían en su auxilio. Pero si la fila se rompía, el hoplita quedaba expuesto a los mayores peligros. No tenía la menor libertad de movimiento para poder huir. Esta formación se mejoró aplicando una medida bien sencilla. Los macedonios alargaron la

8 Las investigaciones sobre la falange de hoplitas son abundantes y controvertidas; *cf.*, entre las más recientes, las recogidas en *Hoplites*, ed. de V. Hanson, Londres, 1991.

9 El temor de cada hombre a no estar debidamente cubierto provocaba una suerte de reacción en cadena que desplazaba hacia la derecha el conjunto entero de la falange. «Es algo que se repite cada vez que un ejército se enfrenta al enemigo. La línea tiende a torcerse poco a poco a la derecha, de tal manera que el ala derecha de cada uno de los ejércitos que se enfrentan acaba invadiendo el ala izquierda del adversario. Esto sucede porque cada hombre tiende temeroso a poner su parte vulnerable tras el escudo de su vecino de la derecha, sintiéndose todos los hombres protegidos cuando están tras un muro de escudos apretados. Todo empieza cuando el primer cabo de fila de la derecha trata de enfrentarse sin protección al adversario, siguiéndole los demás con el mismo temor» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro V, 71).

lanza tradicional de dos a cinco metros. Pero sólo los hombres de las filas posteriores iban provistos de esta nueva lanza, llamada sarisa. Cuando todos estaban en formación, apoyaban las lanzas sobre los hombros de los que tenían delante. Las puntas de las lanzas formaban una impenetrable valla de hierro —una máquina social de violencia que acababa con todos los que se le ponían por delante—. Volvemos a encontrar este modelo entre los mercenarios suizos y en los cuadrados prusianos. Los soldados estaban instruidos para hacer cuatro disparos por minuto. Los batallones se dividían en pelotones, que en la batalla disparaban alternativamente. Mientras unos cargaban, otros hacían fuego. Así nació la descarga en rotación, que abría grandes brechas en el frente enemigo. La organización incrementaba la potencia de choque y de fuego de las tropas de infantería. La falange y el cuadrado eran verdaderos dinosaurios de la violencia. Ambos sucumbían víctimas de la movilidad: la falange, ante la legión romana, y el cuadrado, delante de los artilleros y los *tirailleurs* del ejército napoleónico.

La destrucción masiva se logra también con medios técnicos: los materiales explosivos y los grandes calibres, la rapidez del tiro o la multiplicación de los proyectiles. Aquí poco importa la precisión. Los «órganos» de cohetes, las descargas múltiples, las granadas de metralla, los lanzacohetes y las bombas de fragmentación no alcanzan sus objetivos con precisión. Actúan sobre una superficie, no sobre un punto. Quien se encuentra en la zona afectada, apenas tiene posibilidad de sobrevivir. El tipo de proyectil que acabe alcanzándole es algo accidental, pero la probabilidad de esa accidentalidad es muy alta. La violencia no es aquí nada selectiva. Alcanza a todos, a enemigos y a inocentes, a soldados y a mujeres y niños. La destrucción masiva no hace distinciones. Es tan violenta, que el propio proyectil se desintegra cuando impacta. La explosión y el fuego son sus signos. El resplandor de los diparos, el estruendo de las

explosiones, el fragor de los cañones, el estrépito de las deflagraciones, el mar de llamas, todo esto infunde en las víctimas un terror paralizante.

A la destrucción se opone la obstrucción. El reverso de la violencia destructiva es que los hombres inventan artefactos contra los cuales la violencia rebota, artefactos que interrumpen las trayectorias de los proyectiles y protegen los cuerpos humanos. El principio de la obstrucción no es el ataque, la velocidad o la aniquilación, sino la protección y la defensa. El arma pasiva se sitúa en el lado defensivo, el de la autoconservación. Su finalidad no es el movimiento, sino la inmovilidad, no la irrupción, sino el bloqueo.

La protección comienza con el blindaje del propio cuerpo. Los hombres se colocan yelmos con visera o nasal, cascos de acero y máscaras antigás. Se protegen el tronco con corazas de cuero o de hierro, cotas de mallas o chalecos antibalas. Protegen su espacio inmediato con planchas de hierro, sacos terreros, terraplenes, automóviles volcados o troncos. Para impedir todo acceso al adversario, colocan caballos de frisa o levantan barricadas. Bajo tierra construyen búnkeres y refugios. Fortifican las poblaciones, rodean las ciudades de murallas de piedra, torres, bastiones y baluartes. Siembran su país de castillos y fortalezas, y en las fronteras de los reinos erigen obras defensivas colosales: la gran muralla china, el *limes* romano, la línea Maginot francesa. Toda una arquitectura obstructiva que debe preservar un territorio de todo ataque desde el exterior, una impresionante arquitectura de murallas[10] que es una demostración de resistencia frente al enemigo, al cual ha de inspirar respeto. El efecto de estos signos de invulnerabilidad es insupera-

10 Sobre la historia de las fortificaciones y los asedios, *cf.*, entre otros, J. Keegan, *A History of Warfare*, *op. cit.*, pp. 139 ss.; Christopher Duffy, *Siege Warfare*, Londres, 1979; Geoffrey Parker, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West 1500-1800*, Cambridge University Press, 1996.

ble; son como monumentos a la inmortalidad. Más de un atacante fue rechazado bajo ellos y los salpicó de su sangre. Pero estas sólidas forticiaciones siempre acabaron derribadas por la acción de nuevas fuerzas destructivas. A lo largo de la historia, el principio de aniquilación casi siempre ha resultado ganador en esta carrera entre la destrucción y la obstrucción.

La acción recíproca de la destrucción y la obstrucción cambia la dirección de la violencia. Ésta ya no se ejerce directamente sobre el cuerpo humano. La guerra de los cuerpos se retira y entra en escena la guerra de las armas. Pero entonces, la defensa pasiva no es suficiente. Los hombres necesitan armas que destruyan las armas del enemigo. Los proyectiles de bazuca atraviesan el blindaje de los carros de combate. Los aviones se combaten con baterías antiaéreas, los misiles con misiles antimisiles, y los satélites con satélites destructores de satélites. La oposición entre protección y destrucción desaparece en la medida en que la misma arma puede cumplir las dos funciones. El tanque, inicialmente concebido solamente como cañón automóvil útil en los asedios, se convirtió con el tiempo no sólo en sustituto motorizado de la caballería y punta de lanza de los frentes, sino también en pequeña fortificación idónea para los cercos. Las «fortalezas volantes», aquellos bombarderos de largo trayecto usados en la Segunda Guerra Mundial, no sólo demostraron su eficacia en los bombardeos de las ciudades alemanas. Estaban equipadas de tal manera que eran capaces incluso de repeler a plena luz del día los ataques de los cazas. Los sistemas multifuncionales reúnen una notable capacidad de autodefensa, una gran capacidad ofensiva y una alta velocidad.

El último principio constructivo es el de la ocultación. También aquí están íntimamente ligados la protección y el ataque. Haciéndose el hombre invisible, escapa al peligro y puede aproximarse al enemigo sin ser descubierto. El camuflaje se funda en la percepción sensible del otro. Se busca el engaño, la

apariencia contraria, la ocultación y el enmascaramiento. Se intenta transformar el arma en un monstruo amenazante. Los guerreros desaparecen en el bosque, se entierran o se arrastran por sistemas de túneles, se mueven bajo la superficie del mar en naves especiales o se esconden dentro de un caballo de madera llevado al centro de la ciudad por sus ingenuos habitantes. Aprovechan la oscuridad de la noche para acercarse con sigilo y atacar al romper el alba. Se transforman en plantas, en arbustos ambulantes que paso a paso se aproximan a las defensas enemigas. Son muchas las maneras de camuflarse. Pero todas se basan en una idea bien sencilla: la idea del enmascaramiento, de la ocultación[11].

La máscara disimula las verdaderas intenciones y oculta incluso la presencia de quien la lleva. De lejos, el infante moderno parece una mata entre otras muchas. Con el uniforme de camuflaje se finge parte del medio natural: en la nieve, entre la vegetación y en la arena del desierto. Está disfrazado, pero como todos los soldados, amigos y enemigos, se disfrazan, apenas se diferencian. La posibilidad del disparo equivocado resulta sobre todo de esta igualdad de los disfraces. El «soldado desconocido» lo es por esta razón. Su uniforme de combate es de un color invisible, o, más exactamente, no es de ningún color que contraste con el medio. El camuflaje hace desaparecer el cuerpo; no lo protege por envolverlo, sino por su mimetismo. Hace realidad el sueño de la protección perfecta, el sueño de no tener un cuerpo. El cuerpo es mortal. Pero, bajo la vestimenta que le camufla, es invulnerable.

La máscara es un arma. Y sirve también para enmascarar las armas. El partisano viste de civil, y bajo su americana oculta la bomba que en el momento oportuno arrojará al enemigo. El asesino a sueldo oculta un cuchillo entre sus ropas, el terrorista

11 Véase, para lo que sigue, Paul Virilio, *L'horizont négatif*, *op. cit.*

instala una célula fotoeléctrica que, al paso de la víctima, activará un arma. El atentado se perpetra siempre con armas enmascaradas. Pero también la guerra se sirve de estos medios. Se atrae al enemigo a una trampa, se le hace que concentre su fuego en objetivos falsos, en telas de estaño, en aviones teledirigios; en suma, en objetos simulados. Se cavan falsas madrigueras o fosas disimuladas de cuyo fondo sobresalen puntas de bambú envenenadas. Se entierran minas de las que, terminada la guerra, nadie sabe donde se encuentran. Se lanzan gases mortales que nadie ve ni huele. Se camufla la trayectoria de los misiles mediante perturbaciones electrónicas, y se camuflan las máquinas portadoras de los misiles. El bombardero invisible[12] no aparece en la pantalla del radar. Aunque menos rápido y no mejor equipado que los modelos convencionales, este avión es un invento que merece especial atención. Aparece súbitamente, como de la nada. Puede estar en todas partes, como la muerte. Con él, el arma aérea más moderna que hasta hoy los hombres han desarrollado se aproxima a la forma de violencia propia de la guerra irregular. La alta tecnología utiliza las armas del débil. Combina la aniquilación con la insidia, la rapidez con la malicia, la fuerza con la astucia.

Las armas de la violencia están construidas conforme a esquemas universales. Es frecuente que este aspecto no se tenga presente cuando se estudia la historia de la técnica de las armas atendiendo al tipo de material y al grado de mecanización. La ampliación del propio cuerpo y la superación de las distancias, la velocidad y la sorpresa, la destrucción, la obstrucción y la ocultación son los principios de todas las armas. Todas tienen su fundamento antropológico en la oposición entre capacidad de destrucción y capacidad de protección, en el hecho de que el cuerpo humano puede dañar y ser dañado. La inventiva humana

12 *Cf.* Paul Virilio, *L'écran du désert*, París, 1991.

ha creado innumerables artefactos para superar esta oposición. Pero igualmente incontables son también las armas que agravan este antagonismo. Esta historia aún no ha terminado: todavía reaparecen las figuras de David y Goliat, y no dejarán de hacerlo mientras no se haya aún disparado la más devastadora de las armas, la que acabará con todo, amigos y enemigos, militares y civiles, débiles y fuertes.

3. VIOLENCIA Y PASIÓN

El 22 de octubre de 1440, Gilles de Rais compareció ante el tribunal de la Inquisición, con sede en Nantes. Entre lágrimas de arrepentimiento confesó practicar el más grave de los vicios, el pecado contra natura. En el protocolo se lee: «Voluntaria y públicamente confesó ante todos el acusado, Gilles de Rais, que su ardor y su delectación sensual le llevaron a raptar y a encargar que raptaran a tan gran número de niños, que no sabría precisar cuántos; que los asesinó o los hizo asesinar y practicó con ellos el vicio del pecado de sodomía. Dijo y reconoció haber depositado de manera criminal el semen espermático sobre el vientre de los referidos niños antes y después de su muerte, y también mientras morían, niños a los que en ocasiones él mismo, y también algunos de sus cómplices, (...) infligían diversos tipos y formas de tormento: o les separaban la cabeza del tronco con cuchillos largos o cortos, o les golpeaban violentamente la cabeza con un palo u otros objetos contun-

dentes, o los colgaban de una barra o de un gancho en su habitación y los estrangulaban; y mientras morían, él empezaba a practicar el vicio sodomita de la manera referida. Dormía con los niños muertos, y los que tenían las cabezas y las extremidades más hermosas los dejaba a la vista y hacía abrir sus cadáveres, deleitándose en la visión de los órganos internos; y muy a menudo, cuando aquellos niños morían, se sentaba sobre su vientre y se complacía viéndoles morir, y reía (...), después de lo cual hacía quemar sus cadáveres hasta reducirlos a cenizas»[1].

Gilles de Rais, miembro de una de las más reputadas familias de Francia, era un noble caballero. Se distinguió como un gran capitán del lado de Juana de Arco, y dio muestras de una valentía poco común. Era un guerrero y un gentilhombre, aureolado por su nacimiento, su bravura y su riqueza. Sólo después de terminada la guerra se produjeron los mencionados acontecimientos, que a tantos niños habría de costarles la vida. El acta de acusación habla de al menos ciento cuarenta niños asesinados, en su mayoría varones de entre ocho y quince años. Las niñas no le interesaban. El caballero era un pederasta y un asesino en serie. Crecieron leyendas en torno a su figura. Lo que siglos después el marqués de Sade, aquel intelectual de la orgía, imaginaría en su celda, Gilles de Rais lo había hecho realidad en sus castillos.

Es muy fácil decir que el valiente caballero fue en verdad un monstruo del sadismo, un engendro del diablo. Pero el crimen es obra humana, es algo específicamente humano. Las bestias más feroces no cometen tales monstruosidades. Sólo el hombre es capaz de los peores actos. Siempre es posible que los cometa. Sin embargo, el sentido de estas atrocidades escapa a la com-

1 Citado en Georges Bataille, *Le procès de Gilles de Rais, Oeuvres completes*, tomo X, París, 1987, pp. 487 ss. En cuanto a los datos históricos, nuestra descripción se apoya principalmente en este texto de Bataille y en la obra de Philippe Reliquet, *Gilles de Rais, maréchal, monstre et martyr*, París, 1982.

prensión inmediata. Los móviles de Rais son inescrutables. Sus estados psíquicos se cierran a toda introspección ulterior.

En cambio es posible trazar a grandes rasgos un sociograma. La posición y la biografía de Rais son conocidas por relatos de testigos y por su propia confesión, obtenida bajo amenaza de tortura. Ante el tribunal se mostró arrogante y desdeñoso, cuestionó a gritos la autoridad de los jueces, a los que denigró llamándoles «traficantes de indulgencias» y «fornicadores». Pero al día siguiente de haber sido excomulgado, de haber sido excluido de la comunidad cristiana tanto en la tierra como en el cielo, aquellos gestos se transformaron en expresiones de profundo abatimiento y contrición religiosa. Se sabe que practicaba ritos secretos de conjuración del demonio, la magia negra y la alquimia, y que hizo un sacrificio humano a Satán. Por otra parte sufría accesos de pesadumbre y de duda. Quiso peregrinar a Tierra Santa para suplicar y obtener el perdón divino. Después de las campañas organizaba fiestas suntuosas. Tenía un séquito de más de cincuenta personas, entre ellas los miembros de un coro de iglesia dotado de un ajuar de ricas túnicas de seda y oro, incensarios y varios órganos, uno de los cuales requería la fuerza de seis hombres para su transporte. Era amigo de los despilfarros, empeñaba sus bienes y malvendía tierras y castillos, hasta que sus fiestas de la vanidad le llevaron a la ruina.

Para este gentilhombre, la violencia era una forma de vivir. La violencia era un derecho del *grand seigneur*. Sus víctimas eran niños desamparados, mendigos en su mayoría. Aunque durante años corrieron rumores sobre desapariciones de niños, la justicia les hizo oídos sordos. La barbarie de estas muertes repetidas no era tan excepcional. Amparado por los gruesos muros de sus fortalezas, Rais llevaba al extremo las prácticas corrientes de las bandas de asaltantes: la violación, la embriaguez de sangre y la masacre. Rais no era mucho más sanguinario que los bandidos, los lansquenetes y los *écorcheurs*, que incendiaban las aldeas

y, si era necesario, torturaban a sus habitantes. Era cruel como muchos de sus pares, sólo que de una manera diferente. Le faltaba el sentido económico del saqueador asesino. Pero pertenecía a la misma sociedad, a una sociedad en la que hacía tiempo que había dejado atrás los tiempos del caballero armado hasta los dientes. La serie de sus crímenes comenzó cuando su carrera militar se había acabado y, como mariscal de Francia, tuvo que contentarse con ver marchar caballos y caballeros en inútiles desfiles. Ya no podía experimentar el ardor guerrero, la fiereza en el campo de batalla. La guerra de los caballeros iba siendo sustituida por la guerra pedestre, la de las bocas de fuego, las picas y los arcabuces. Las hordas de bandidos y de mercenarios cedían el terreno a la disciplina y a la organización, al orden de la violencia centralizada del Estado. Un año antes del proceso, Carlos VII promulgó un edicto que anunciaba el nacimiento de una nueva época. Se ponía fin a los actos de pillaje, y tanto los señores feudales como los bandoleros debían integrarse en el ejército de la corona o serían ejecutados. Gilles de Rais fue uno de los últimos espadones de una época ya en decadencia, la de los caballeros y la nobleza feudal.

Conocemos las circunstancias históricas, el comportamiento y la carrera de Rais. ¿Podemos con estos datos penetrar en las pasiones de la violencia? Ni la rudeza de las costumbres ni el temperamento del monstruo pueden hacernos comprender el significado que de hecho tenía la bestialidad humana. ¿Qué dice en general el origen social sobre el sentido de un crimen? Por enigmática que sea la siniestra figura de nuestro caballero, el problema no es la persona, sino el acto, esa orgía de sangre y de perversión. ¿Tiene la atrocidad algún sentido más allá de sí misma? Se sabe que las atrocidades producen una ilusión de omnipotencia. Exceden los límites de la vida cotidiana. Escapan a las leyes de la razón, de los fines y de los valores. Todo esto nos parece inteligible de suyo. Pero el desarrollo de los críme-

nes de Rais muestra más cosas: todos los aspectos de la acción humana pueden darse cita en un acto sanguinario. En él encontramos el placer del desorden, el escarnio del sufrimiento de las víctimas, el deseo de traspasar todo límite. Encontramos también el hábito de la indiferencia, el ritual repetido de la escenificación, el desarrollo regular de la fiesta de la matanza. Encontramos igualmente la creatividad del exceso, el concierto entre los asesinos y la colaboración de los cómplices y los espías. Y encontramos finalmente el plan realizado con éxito, el cálculo, la racionalidad de la crueldad.

Emoción, hábito, ritual y racionalidad: con estos elementos suelen distinguirse los distintos tipos de acción social[2]. Pero estas categorías tienen un estatus puramente analítico. Sirven para clasificar hechos y ponderar las variantes de la descripción. Como éstas no son disjuntas, no pueden excluirse sus combinaciones en la realidad. La violencia muestra a menudo varios aspectos a la vez; es más: adquiere su dinámica precisamente de la complementación y el refuerzo mutuos de estos aspectos. Un mismo acto puede ser al mismo tiempo racional y emocional, habitual y creativo. Lo que hace tan monstruosas las carnicerías de Gilles de Rais es la combinación de intelecto, pasión y ritual. La frialdad del cálculo está inseparablemente ligada a la embriaguez de sangre, y el tedio a la inventiva de la bestialidad humana. Pero la manera como se desencadena la violencia sólo puede entenderse si se examinan detalladamente las formas de practicarla.

A primera vista, la serie de infanticidios no es más que producto de la lujuria, la perversión y la alucinación. Pero estas monstruosidades no carecen de reflexión. Comienzan con la elección de la víctima. El caballero prefiere los niños y los adolescentes. Sus suministradores y sus mediadoras los conducen

2 Así, por ejemplo, Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1972⁵, pp. 12 ss.

hacia la trampa mortal. A veces son simplemente arrastrados, a veces se convence a sus padres o sus patrones para confiarlos a la guarda del caballero. Se les promete que servirán como pajes en el castillo, o se invita a los niños que piden limosna a las puertas del castillo a acceder al interior. Todos desaparecen sin dejar rastro. Nunca falta el engaño, la falsa promesa o la corrupción, y generalmente son los diligentes cómplices los que conducen a las víctimas ante el criminal.

En cada castillo hay preparada una cámara secreta dotada de instrumentos de tortura: ganchos, sogas, barras, pinchos y puñales. La ejecución del ritual está bien calculada, y el cambio de situaciones bien planificado. Primero, la víctima es colgada por el cuello, luego se interrumpe el tormento y se la consuela, se la calma; se acaricia al niño para que se calle. A continuación se vuelve a torturarla, y finalmente es descuartizada viva mientras el caballero satisface sus instintos. Con cada víctima lo logra una o dos veces. Concluida la orgía, los servidores limpian la cámara, eliminan la sangre, queman el cadáver en la chimenea o lo arrojan a la letrina para más tarde hacer desaparecer el esqueleto. No sólo la preparación y el borrado de las huellas, también la ejecución de los actos violentos, su ritmo y sus procedimientos son operaciones no carentes de racionalidad. La tecnología de la violencia sirve para aumentar la excitación y el placer. Se interrumpe el martirio para luego repetirlo. El empleo de distintos instrumentos da variedad a la monotonía regulada del ritual. La violencia es practicada de forma metódica; es dosificada y temporalmente limitada para finalmente darle rienda suelta.

¿Cuál es el sentido de estas prácticas? ¿Es la crueldad sólo un instrumento de la voluptuosidad? Durante el proceso, el inquisidor interino preguntó al caballero quién le indujo a cometer los crímenes y quién le enseñó la manera de perpetrarlos. A lo que el acusado respondió «que los cometió de la

forma como se los presentaba su imaginación y su pensamiento, sin consejo de nadie, por su propia voluntad y sin otro fin ni propósito que su placer y su delectación carnal. Y como el mencionado señor presidente se asombrase de que el mencionado acusado hubiese, según sus palabras, cometido los mencionados crímenes y delitos él solo y sin instigación de nadie, pidió al acusado que dijera de nuevo por qué motivos y con que intenciones hizo matar a los mencionados niños (...) y el mencionado acusado juró que él mismo deseaba encontrar una explicación clara para descargar su conciencia (...); a continuación dijo el acusado (...) indignado de que se le hablara y se le interrogara de esa forma: "Ah, señor, me atormentáis a mí y os atormentáis vos". A lo que (...) el presidente respondió: "yo no me atormento, sino que estoy muy asombrado de lo que me decís, y sencillamente no puedo darme por satisfecho con lo que me decís. Y os pido y deseo de vos la pura verdad sobre estos actos a los que tantas veces me he referido"». A lo cual Gilles de Rais respondió: «En verdad no hay otro motivo, otro fin ni otra intención que los que os he nombrado: os he contado cosas mucho peores que las suficientes para ajusticiar a diez mil hombres»[3]. Y así terminó aquel interrogatorio.

El hombre de razón contra el monstruo. Aunque el asesino no se mostraba en absoluto obstinado, la búsqueda de una explicación teleológica de su violencia, de la intención y la finalidad de la misma, resultó inútil. Habló con toda libertad y franqueza y no negó nada. Puede leerse su discurso como un ejemplo: ejemplo de los límites de toda interpretación racional-teleológica y ejemplo de la ceguera de la razón ante el crimen. De hecho, la crueldad no persigue nada. No tiene otro sentido que ella misma. Ni siquiera la satisfacción sexual era aquí lo principal. Según el testimonio de uno de sus cómplices,

3 Citado en Georges Bataille, *Le procès de Gilles de Rais*, *op. cit.*, p. 484.

Rais experimentaba menos placer en el abuso sexual que en la muerte de los niños. La voluptuosidad era para él la voluptuosidad de la violencia. Con frecuencia encargaba a sus servidores la ejecución de las torturas mientras él contemplaba atentamente el espectáculo. Quería ver correr la sangre. Hacía abrir a sus víctimas en canal y daba luego su parecer sobre los órganos internos. Colgaba las cabezas y los miembros por doquier y los comparaba. La cabeza que más le gustaba, la besaba. Por metódico que fuera su ejercicio de la violencia, el sentido de esa racionalidad era única y exclusivamente la violencia misma. En definitiva, el criminal sólo deseaba una cosa: ver actuar a la muerte.

La violencia es instrumental en cuanto que es un medio para un fin. El fin dirige la violencia y justifica su empleo. Canaliza las acciones, da una dirección y un término, y acota el acto y su alcance. Alguien persigue un interés, encuentra resistencias y, cuando el uso de otros medios resulta inútil, recurre a la violencia. La violencia tiene su fundamento en la relación en que se halla con el fin. Si se ha logrado el fin y el adversario se ha vuelto dócil, no tiene sentido que la violencia continúe. Hasta aquí llega nuestra comprensión habitual. El enigma comienza cuando esta relación se invierte, cuando la racionalidad misma está al servicio de la violencia, cuando la inteligencia no es más que el instrumento para su acrecentamiento. En todas las formas de violencia que tienen su finalidad en sí mismas, el saber, la experiencia y la tecnología no se emplean más que para mantener el proceso de la violencia. La conexión con fines externos desaparece. La violencia carece entonces de razones; es absoluta. No es más que ella misma.

La violencia absoluta no necesita de ninguna justificación. No sería absoluta si estuviera ligada a razones. Sólo aspira a la prosecución y el acrecentamiento de sí misma. Sin duda tiene una dirección, pero no está sujeta a ninguna finalidad

que le ponga un término. Se ha desprendido del lastre de los fines y ha hecho a la razón su sierva. Ya no obedece a las leyes de la producción, de la *poiesis*. Es pura *praxis*: la violencia por la violencia. Nada quiere conseguir. Lo único que cuenta es la acción misma. En la medida en que la violencia se libera de toda consideración para ser violencia en sí, se transforma en crueldad.

La inversión y la supresión de las estructuras teleológicas muestran los límites del modelo racional. Si permanecemos en esta concepción, tendremos de la violencia real una imagen unilateral. Del hecho de que muchos actos se cometan con premeditación de ningún modo se sigue que tengan alguna finalidad. Ciertamente, vistos de lejos, siempre cabe atribuirles alguna finalidad o alguna función. Pero a menudo éstas poco tienen que ver con lo que realmente gobierna los actos. Como si en todo comportamiento humano tuviese que haber una razón suficiente, un sentido teleológico que trascendiese los meros actos. La violencia absoluta se basta a sí misma. Por eso, el concepto instrumental de la violencia desconoce desde el principio aquel umbral en el que la violencia se convierte en crueldad, y no puede apreciar todos los procesos no gobernados por el cálculo porque son ellos mismos los que dirigen los cálculos.

¿Y qué decir del aspecto del hábito? La violencia habitual se produce sin fin ni motivo, como algo natural, y a menudo de forma incidental. Los hábitos son disposiciones invariables que se disparan automáticamente en situaciones recurrentes. El impulso radica en el objeto; las intenciones, reflexiones y decisiones son superfluas. La violencia habitual la desencadena un mecanismo simple. El autor se habitúa en un instante a lo que inicialmente sólo era un acto aislado. Es como abrir una esclusa. Una vez franqueado el límite de lo prohibido, no hay sino vía libre. De repente todo es posible. Al primer acto sigue el segundo;

más aún: el primero exige el segundo. El autor se imita a sí mismo. La víctima es torturada porque ya había sido antes torturada, porque está ya marcada. Se la mata porque hace tiempo que está ya muerta como persona y como ser social. El torturador y verdugo no hace más que repetir lo que él mismo ya ha hecho y lo que otros ya han hecho, hasta que finalmente la crueldad se ejerce con tediosa indiferencia, en el acto, sin motivo ni interés, sin especial atención. La barbarie se torna normal.

Sin duda eran Rais y sus cómplices criminales habituales, asesinos múltiples. El número de víctimas parece inconcebible. Siempre el mismo ritual, la gran francachela en la que se sacian de suculentas viandas y abundante vino. Siempre la misma tortura, el estrangulamiento, el grito ahogado, la excitación y la satisfacción, y la eliminación de las huellas. La orgía de crueldad es una escena recurrente, y su desarrollo, de una regularidad monótona. No exige ninguna decisión. El programa es bien conocido, y los asesinos actúan rutinariamente. La indiferencia hacia las víctimas es espantosa. Son niños de baja extracción, socialmente no cuentan nada, pues son mendigos, existencias prescindibles a los ojos de la sociedad aristocrática. Sólo son objetos para el espectáculo de la disección y materia prima para el placer. La deshumanización de las víctimas se consuma lo más tarde cuando sus gritos han sido ahogados. Desde que cometen su primer asesinato, los criminales ya no tienen que superar ninguna inhibición. Sólo repiten lo que desde hace tiempo vienen haciendo. La crueldad se ha hecho en ellos hábito.

Pero la satisfacción dura poco. La excitación desciende, la fascinación se debilita. Tampoco los deleites de la crueldad son eternos. Es cierto que la costumbre ahorra móviles y fines. Pero no hace que el placer dure. No es una inextinguible sed de poder lo que impulsa al monstruo. Es más bien la violencia

misma, que siempre pide más violencia. Como la crueldad no persigue ningún fin, como no quiere conseguir nada, vive únicamente de la prosecución de sí misma. Pero cuanto más efectiva es, tanto más rápidamente aniquila a la víctima, menor es la satisfacción y más despiadado necesita ser el criminal. La crueldad actúa como una droga. Exige dosis cada vez mayores. Demanda innovación, variación creativa, para alejar la amenaza del tedio. El hábito produce así lo contrario de sí mismo. Este aspecto también está presente en estas orgías de sangre infantil.

Hay en el ritual una fase reservada a la variación. Es aquella en que se mata. Unas veces se le rompe a la víctima la nuca con un garrote, otras se le arrancan las extremidades, otras se la degüella o se la decapita con la espada de la justicia. El modo de matar cambia según el humor y la ocurrencia espontánea. Pero estas variaciones tienen escasa significación. Todas son rápidas y sangrientas. Todas están lejos de la inventiva que caracteriza a la tortura. Apenas tienen algo de la creatividad, de la ingeniosidad refinada de las torturas interminables. Las variaciones no buscan prolongar la agonía ni dosificar el dolor. Sólo quieren embriaguez de sangre. Los técnicos de la tortura o de la masacre disponen de un arsenal de suplicios mucho más amplio. Ellos improvisan y experimentan. La creatividad de la orgía de sangre es limitada en comparación. El orden del ritual deja poco espacio a la fantasía. No puede hablarse de un libre juego de la imaginación. En esa orgía no hay más que avidez de sangre. En ella está ausente la prudencia, la prevención y el comedimiento del artesano de la violencia.

El ritual ofrece a cambio un marco en el que es posible el desencadenamiento de la pasión. Frente al indolente mecanismo de la crueldad habitual, los sentimientos son aquí el motor de la acción. La violencia habitual es repetitiva, indiferente, constante; la violencia emocional, en cambio, es eruptiva, expansiva, discontinua. Las emociones crean una realidad pro-

pia de la violencia. Se apoderan completamente del hombre, se posesionan de él. No hay que pensar aquí solamente en accesos de furor ciego, en el placer sádico, en el odio o en la venganza. El criminal experimenta una fiebre eufórica, y una salvaje alegría se adueña de él. Se entusiasma consigo mismo. Cada nuevo acto de crueldad, cada nuevo muerto aumenta su sensación de que no existen trabas ni límites que se le opongan. La violencia se alienta a sí misma. El sufrimiento y la muerte de la víctima infunden en el autor el sentimiento de una soberanía absoluta, de una libertad absoluta, pues se ha desprendido de los lastres de la moral y de la sociedad. Esta libertad es incontentable. Exige sin cesar nuevos actos sangrientos, tormentos cada vez más atroces para ser duradera y no quedarse tras las barreras de la prohibición. En el exceso, la violencia se apodera enteramente del autor. Éste se halla fuera de sí mismo. ¿Qué hay de sorprendente en que quiera fijar al menos simbólicamente ese estado excepcional? Se procura trofeos, testimonios de su triunfo. Separa del cuerpo inerte de la víctima los signos de su victoria.

La pasión de la desinhibición es una clave importante para comprender la violencia absoluta. ¿Pero en qué consiste esta expansión de sí mismo y adónde conduce? Aunque el «orgiasmo» sexual y la violencia desatada siguen cursos paralelos, no hay que confundir el exceso con un estado extático. El orden del ritual sin duda aleja las fronteras, pero no las borra. La fiesta de la sangre no es un tumulto. El criminal no está fuera de sí, no se pierde en sus actos. La pasión de la violencia no es un frenesí que le haga perder el sentido, ni un transporte a un dominio completamente distinto donde el hombre ya no sabe quién es. Sabe perfectamente lo que hace. Es una pasión de este mundo, una excitación incandescente que se apodera del cuerpo, del alma y de la conciencia de la existencia. Crece y se extiende cada vez más desde su centro. Y conquista un nuevo terreno: el de la libertad absoluta.

¿En qué consiste esta libertad? Esta libertad no se agota en la elección entre alternativas. Y no se contenta con el permiso que se tiene para llegar a ser lo que de todos modos ya se es. La libertad absoluta significa en primer lugar libertad en relación con la muerte. La expresión «señor de la vida y de la muerte» tiene, en sentido literal, un significado radical, monstruoso. Toda vida humana concluye más tarde o más temprano con la muerte. Muchos hombres mueren tras decenios de vida bien llevada, otros apenas comenzada. Los hombres mueren de los males de la vejez, de enfermedades, por accidentes, por su propia mano o por mano ajena. La muerte es inevitable. Nadie escapa a ella. Podrán los hombres soñar con la inmortalidad o con una vida después de la muerte; podrán esperar acceder al paraíso o temer la precipitación en el infierno o los tormentos de la reencarnación: todo esto no afecta a este límite definitivo de su existencia. La muerte alcanza a todos sin distinción, reyes y papas, caballeros y labriegos, hombres y mujeres. Se puede morir de las maneras más diversas. Pero en la muerte todos los individuos son iguales.

La muerte es la violencia absoluta, la fuerza absoluta. Participar de esta fuerza produce una rara satisfacción. Quien sigue vivo allí donde otros ya han muerto conoce el entusiasmo de la supervivencia. «El terror al contemplar la muerte termina en satisfacción, pues no es uno quien ha muerto. El muerto yace, pero el que le sobrevive sigue ahí de pie»[4]. Y quien es capaz de procurarse él mismo la experiencia de sobrevivir matando a otro por su propia mano, queda poseído por una pasión peligrosa e irresistible. Adquiere una conciencia de su propio ser de la que antes carecía. Lo puede todo. Quien mata a otro se ve

4 Elias Canetti, *Masse und Macht*, *op. cit.*, p. 259. Hay que distinguir netamente la figura del superviviente culpable y poderoso de Canetti de la víctima que ha sobrevivido a la violencia. Véase el capítulo 4.

libre de la muerte. Más aún: se ha enseñoreado de la más poderosa de todas las violencias, se ha hecho amo de la muerte. Ya no son todos los hombres iguales. Sólo el amo de la muerte manda sobre ella. Puede llamarla cuando le plazca. No hay que buscar la razón del acto de asesinar en impulsos naturales, o en el ansia de poder social, o en el instinto de autoconservación. Su razón última es el delirio de ser uno mismo inmortal. El hombre asesina para sobrevivir al otro. El acto de asesinar es la forma más sencilla y más baja de la supervivencia.

A él va ligada la conciencia de la soberanía. No es la soberanía del legislador, de la reglamentación; tampoco es la soberanía de la decisión que pone orden en el caos declarando el estado de excepción. Es más bien la soberanía negativa de la transgresión, de la destrucción, la soberanía del crimen[5]. No hay que olvidar que Gilles de Rais era un gentilhombre. Los gestos imperiales del derroche y el derramamiento de sangre caracterizaban su vida. Mas tampoco al caballero de su época le estaba todo permitido. El infanticidio y la herejía estaban castigados con la muerte. No había perdido del todo la conciencia del crimen, la conciencia del pecado que acompaña al criminal en su primer asesinato. El asomo de arrepentimiento delata un resto de angustia por la culpabilidad[6]. Pero, amparado en el secreto, pudo romper una y otra vez las barreras y gozar brevemente de la depravación máxima. Protegido por el secreto, pudo entre-

5 «La soberanía es el poder de elevarse, con indiferencia hacia la muerte, por encima de las leyes que aseguran la conservación de la vida» (Georges Bataille, *La littérature et le mal, Oeuvres complètes*, tomo IX, París, 1979, p. 296).

6 «El obstáculo apartado y la prohibición escarnecida sobreviven a la transgresión. Ni el más sangriento de los asesinos puede ignorar la maldición que cae sobre él. Porque la maldición es condición de su gloria» (Georges Bataille, *L'érotisme, Oeuvres complètes*, tomo X, p. 51). A decir verdad, la culpabilidad angustiosa parece atenuarse a medida que la violencia se hace habitual y los excesos se acumulan, hasta que llega un momento en que aparecen, con un poder despótico, las figuras de la maldición: el juez y el verdugo.

garse sin trabas y sin medida, en un mundo no regido por ningún orden, donde reinaba el puro desenfreno, a sus crímenes. Este traspasar todos los límites no implica sólo el dominio sobre la muerte, sino también la posibilidad de deshacerse de una vez por todas, definitivamente, de toda prohibición. No hay vuelta atrás. Las víctimas son sólo medios para un fin. De ellas sólo le interesa al monstruo su sangre. No son más que carne viva. Su persona no interesa. La orgía sólo está al servicio de los apetitos del criminal, de la violencia de la pasión. En el sádico auténtico hay una fijación completa en sí mismo. Para él, los demás no son sino la ocasión para experimentarse a sí mismo de una manera especial. Por eso son las víctimas intercambiables. El caballero se contentaba con niños de la clase social más baja. El acto de soberanía no es una victoria sobre los iguales en rango; es un triunfo sobre la ley y sobre sí mismo.

No es asombroso que este triunfo se escenificase como una fiesta. La fiesta es el momento del tumulto regulado, del exceso, en el que el orden de los valores se invierte. Esta orgía de violencia es una reunión social: la de un grupo compuesto de servidores y cómplices cuidadosamente escogidos que comparten el secreto. Ellos participan en la gran francachela, en la matanza y en la inspección de los cuerpos. A veces el caballero se contenta con observar lo que hacen sus auxiliares sin tomar parte personalmente. Le basta el placer de la mirada, el espectáculo de la muerte. El placer de la visión sobrepasa incluso al de la posesión física. Pero otras veces busca el contacto físico y se sienta a horcajadas sobre un cuerpo decapitado para sentir sus últimas convulsiones. Los sentimientos sociales cotidianos quedan suspendidos: no siente ni compasión, ni culpa, ni vergüenza ante sus cómplices. Las inhibiciones morales quedan suprimidas. La comunidad de los cómplices celebra el estado de excepción de la libertad.

Sin embargo, no hay igualdad entre los criminales. Es cierto que el crimen secreto los encadena unos a otros. Pero la jerarquía de las clases sociales no queda suprimida. La fiesta de la sangre no invierte el orden del mundo. El señor no sirve a los esclavos. Ellos obedecen las órdenes de su señor y ejecutan sus decisiones. Ellos, sólo en muy escasa medida, participan de la perfección del señor, de su victoria sobre la muerte. La amenaza de muerte, que obliga al siervo a obedecer, en modo alguno ha quedado suspendida; sólo queda provisionalmente desviada hacia la víctima. Sin embargo, los servidores no participan a disgusto. Ellos cumplen gustosamente las órdenes. Pues haciendo lo que el señor les ordena, ellos mismos se convierten en amos de la muerte. Gozan de su triunfo, aunque en realidad es el triunfo de su señor. Y aprovechan la ocasión largamente esperada de dejar de ser esclavos por un instante. Son tan resueltos en el uso de su libertad, que se diría que durante los largos años de espera se hubieran entrenado en cada golpe y cada manipulación. El ejercicio de la violencia les hace vivir una doble victoria. Trascienden su condición mortal y trascienden también los límites de su existencia social. Ésta es la razón de que la crueldad de las fuerzas subalternas a menudo sobrepase la de sus amos. Para ponerse al nivel del amo, el siervo debe sobrepujarlo en crueldad; para alcanzarle, debe superarle. Mas, por sanguinario que sea el comportamiento de los siervos, éstos no son, después de todo, más que simples auxiliares. El triunfo de la emancipación reposa en una ilusión. La crueldad que despliegan es la de su amo, no la suya. Lo que en el caso del amo es una obviedad, en el del siervo es un raro privilegio revocable. El amo puede disolver de golpe la comunidad criminal. Lo que los siervos hacen a las víctimas, el amo puede en cualquier momento hacérselo a ellos.

¿Qué nos revela este descenso a los abismos? Para la praxeología de la violencia tiene poca importancia la figura del gran criminal, sus móviles más íntimos y las alteraciones del carácter

que en él puedan darse. Es completamente indiferente que Rais fuese un sádico por disposición interna, un monstruo con figura humana, o simplemente un imbécil con rasgos infantiles. Igualmente irrelevante es lo que pueda revelar una consideración de las condiciones de su época. Podrá ser Rais un ejemplo de fracaso de la civilización, o la muestra de una forma aberrante de agresividad precisamente en una época en la que los caballeros empezaban a civilizarse[7]. ¿Pero no prueba la transgresión la validez de la prohibición, el poder de los dispositivos refrenadores tanto internos como externos? La determinación cronológica no nos dice lo más mínimo sobre la práctica de la violencia ni sobre el significado de las atrocidades. La violencia no se ciñe a los patrones de las civilizaciones. Siempre quiere ir más allá. La violencia absoluta, sin fundamento, está gobernada por pasiones a las que no interesan las circunstancias históricas. Es un error creer que la violencia se acaba cuando alcanza algún fin. Y la idea de que la violencia quedaría eliminada para siempre si se intentara alcanzar los supuestos objetivos de la misma con otros medios se basa en un razonamiento falso. Este tipo de consideraciones ignora la violencia de las pasiones que impulsan a los hombres: el triunfo de la supervivencia, la soberanía de la transgresión, el deseo de traspasar todas las barreras. La violencia se impulsa a sí misma. Una vez desatada, adquiere el movimiento infinito del exceso, que no conoce culminación ni término. La tendencia a lo absoluto le es inmanente. Y con esto hay que contar siempre, cualquiera que sea, en cada caso particular, la forma en que emoción y creatividad, ritual y hábito, tecnología y voluptuosidad vengan emparejados.

La distancia temporal hace aparecer extraños y espantosos los excesos criminales con niños. De ahí las leyendas en que la poste-

7 *Cf.* Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, tomo 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Fráncfort, 1976, pp. 263 ss.

ridad ha querido envolver al monstruo. El personaje real Gilles de Rais se confunde con la figura legendaria del caballero Barba Azul, y ha sido tema de romances, cuentos, películas, óperas y oratorios. ¿De dónde viene este interés incesante por el siniestro caballero? ¿Podemos estar completamente seguros de que las atrocidades sólo producen repugnancia y horror? El horror y la repugnancia se apoderan del hombre cuando rechaza lo que interiormente le fascina. No hay repulsión sin atracción. Demasiadas veces el palabreo sobre el horror no es sino hipocresía. Al caballero no le costó demasiado encontrar auxiliares leales. Los señores de la violencia son ciertamente pocos en número; sus auxiliares son en cambio muchos. Después de que los señores de la violencia se han retirado, una multitud de torturadores ocupa su lugar, la mayoría al servicio del poder ordenador, y una minoría para actuar por su cuenta. La crueldad no necesita grandes señores.

Pero a los espectadores la figura del criminal les parece enorme. Parece exceder toda medida humana. El asesino y su rastro de sangre atraen toda la atención. Casi nadie habla del destino de sus víctimas. Éstas son borradas de la memoria colectiva. La conciencia de la historia nunca es conciencia de las víctimas. Se quiere ver al asesino, no a los muertos. Cuando el caballero fue ejecutado, hubo mucha gente a su alrededor. La multitud quería verle morir. Se quedó perpleja cuando el gran gentilhombre pidió perdón entre lágrimas a los padres de sus víctimas. De rodillas suplicó a Dios misericordia. Marchó camino del patíbulo delante de sus cómplices para darles ejemplo. Fue el primero en ser colgado, antes de encenderse la hoguera preparada bajo la horca. Debía ser ejecutado de dos maneras, una como asesino y otra como hereje. Antes de que las llamas consumieran su cuerpo, algunas nobles damas obtuvieron permiso para rescatar el corazón de las llamas. Los restos carbonizados quedaron depositados en una caja que fue trasladada, como él había pedido, a la iglesia de los carmelitas. Allí fueron inhumados.

4. LA VIOLENCIA, EL MIEDO Y EL SUFRIMIENTO

En el museo Guggenheim de Nueva York puede verse un tríptico del pintor inglés Francis Bacon que data de 1962 y lleva por título «Tres estudios sobre una crucifixión». El panel de la derecha muestra sobre un fondo rojo anaranjado una masa de carne desnuda que pende de un gancho invisible, lo que una vez fue quizá una pierna y una cadera en una masa informe de carne sanguinolenta. El tronco está partido en dos. En el interior se reconoce la columna vertebral curvada, la caja torácica con las costillas rotas, un cráneo partido, sin ojos, y la forma vaga de una oreja. De la boca abierta salen unos dientes. La posición de la cabeza que grita contradice toda anatomía. La cima del cráneo está soldada a la espina dorsal. El crucificado está colgado de los pies. Se ha metamorfoseado en un una pieza de matadero.

El cuadro no cuenta ninguna historia. No representa la violencia, sino que la sugiere. Las vigorosas pinceladas, los colores

y las líneas, de curso impetuoso, no permiten reconocer a ninguna persona, y tampoco muestran ninguna escena. ¿Es el azul-negro un signo de estrangulamiento, de hemostasia, o sólo un efecto de contraste? Por monstruosa que parezca esta masa de carne, al cuadro no le falta un colorido decorativo. Es como si el color fresco de la carne mostrase que también lo muerto participa de lo vivo. Bacon no es, como se sabe, el único que ha utilizado el motivo del animal desollado colgado de un gancho. Recuérdese a André Masson, a Chaim Soutine o a Rembrandt. Pero en Bacon este motivo no tiene tintes inocentes. La víctima es un hombre transmutado en cadáver de animal. La boca abierta enseña los colmillos de un simio. El cuerpo está contorsionado, su figura retorcida. Bacon siempre supo evitar los clisés de la representación a base de deformar, fragmentar y aislar la figura individual. El tríptico no representa ninguna crucifixión; solamente hace recordar este símbolo del dolor santo. Pero en la desfiguración no sólo se reconoce una técnica estética, sino también la huella de una experiencia antropológica: la mutilación, el sacrificio humano como carnicería. En comparación, la obsesión personal de Bacon parece francamente ingenua. Se cuenta que una vez dijo: «No somos sino carne, potencial carne de matanza. Cuando entro en una carnicería, siempre me sorprende que no esté yo ahí colgado en lugar del animal»[1].

El pintor sugiere la violencia mostrando a la víctima, no al ejecutor, ni tampoco su acto. Sólo las consecuencias son visibles: el cuerpo retorcido y despedazado; el cráneo: una oquedad, un grito. Y esto es lo que la violencia hace al ser humano. Hiere, destroza, desfigura. La violencia es una fuerza transformadora. Hace del hombre una criatura, un haz de fibras estre-

1 David Silvester, *L'art de l'impossible. Entretiens avec Bacon*, Ginebra, 1976, p. 96.

mecidas que grita, carne doliente. La sustancia de toda violencia reside en la destrucción física. Pero esto no es todo. El cuerpo no es una parte del hombre, sino su centro constitucional. Por eso el daño afecta por igual al alma y al espíritu, al yo y a la existencia social. El cráneo partido no tiene rostro, le falta la frente, sede del pensamiento, y los ojos, ventanas del alma. El tronco está escindido, es una herida abierta, y su interior está vuelto hacia fuera. La víctima está colgada cabeza abajo. Es el más infamante de los martirios. La posición más propia del hombre ha sido invertida.

Poco hay de sorprendente en el hecho de que, buscando documentos sobre el sufrimiento, no se tarde en dar con imágenes. Ciertamente hay testimonios de supervivientes de la violencia, hay tentativas elocuentes de ordenar el vocabulario del dolor en un diccionario médico. Y hay no pocas descripciones de escenas violentas. Pero leyéndolas atentamente se advierte que el lenguaje gira en torno a los actos y a los autores. El lenguaje prefiere lo activo, no lo pasivo. Se centra en el autor. En todo caso se describen las heridas visibles, no la experiencia de la violencia sufrida. Pero la descripción de las heridas no es una descripción del dolor. Sin duda, en la literatura se habla mucho del dolor. Pero el acento recae casi siempre en el sufrimiento anímico, no en el tormento físico. El cuerpo doliente se cierra a la representación lingüística[2]. La lamentación verbal, el lenguaje de los salmos, empieza después de que el hombre ha superado el estado en que gime de dolor y vuelve a ser capaz de emplear la palabra. La lamentación verbal es la sublimación del grito. El dolor no se puede comunicar ni representar, sino sólo mostrar. Pero el medio de este mostrar no es el lenguaje, sino la imagen.

2 *Cf.* Elaine Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Fráncfort, 1992, p. 14.

Por otra parte, la mirada a la víctima es interceptada por los discursos acostumbrados sobre la violencia. Cuando la violencia es entendida sólo como acción o como interacción, es inevitable que el dolor retroceda. Se habla de relaciones de fuerzas, de conflicto o de duelo, aunque el otro haya sido desarmado desde hace tiempo. El discurso sobre la guerra supone una rivalidad de fuerzas y cuenta historias de lucha encarnizada hasta su resolución. Sin embargo, la violencia de la guerra a menudo no consiste verdaderamente en un combate, sino en una masacre de indefensos: el fuego graneado sobre las trincheras, el bombardeo de las ciudades, el baño de sangre en las aldeas. El discurso sobre la tortura habla de la lucha de dos voluntades en torno a la confesión. Pero del mismo modo que la guerra no es la continuación de los conflictos políticos por otros medios, la tortura no es la continuación del interrogatorio por otros métodos. No se puede hablar aquí de acciones bilaterales, de reciprocidad o, menos aún, de simetría. La teoría de la acción subyacente en estos discursos escamotea la situación de los dominados. Es sorda y ciega para el suplicio de las víctimas. La verdad de la violencia no reside en el hacer, sino en el padecer.

No sólo el lenguaje enfocado a los agentes y al conflicto, sino también las tradiciones culturales impiden el acceso al fenómeno. Es frecuente atribuir al dolor un significado profundo, un sentido abismático que el hombre debe aceptar como una carga que la vida le impone. El dolor es considerado como un medio de autosuperación ascética, como fuego purificador o como maestro de moral. Hay que soportarlo con piadosa resignación y decir sí con alegría a los azotes del destino. La moderna crítica de la cultura, preocupada por una hipotética eliminación del sufrimiento, recomienda al que sufre no caer en la pusilanimidad y resignarse a su penosa situación. Sólo quien ha aprendido a sufrir, se dice, es capaz de sentir alegría; como si el dolor no le quitase a uno la alegría.

La tradición religiosa, sobre todo la cristiana, transfigura el dolor como acto de expiación, como castigo divino o como fuente de renovación espiritual. El mártir asume el dolor y la muerte y demuestra con su resistencia que el poder terrenal no tiene poder sobre él. El dolor le aparta del mundo profano y le abre las puertas de lo sagrado[3]. Los descendientes de los sacerdotes, los agitadores de las ideologías modernas, profesan utopías seculares y llaman a sus seguidores a aceptar tormentos y renuncias, a sacrificarse por una gran causa; como si un noble fin pudiera en el futuro compensar los sufrimientos del presente. Para el heroísmo individual, soportar el dolor es una confirmación de la altura de espíritu, una prueba de gallardía viril, un signo del dominio que el hombre es capaz de ejercer sobre su cuerpo. De acuerdo con las leyes mágicas de la similitud, se combate el sufrimiento con el sufrimiento. Mientras el

3 Es interesante, en este contexto, la tradición de las representaciones de San Sebastián. Según la leyenda, Sebastián, oficial romano, fue condenado, a causa de su fe cristiana, y ejecutado por arqueros númidas. Pero sobrevivió milagrosamente a la lluvia de flechas. Pronto se vio en su salvación una parábola de la resurrección de Cristo. En la mayoría de las pinturas se ve a un hombre de un cuerpo perfecto atravesado por las flechas y con la mirada dirigida al cielo. Es como si el dolor le transportase y le hiciera ver el más allá. Encontramos esta fórmula en el retablo de Pollaiolo (Londres), en Guido Renti y en Rubens (Berlín). Pero hay otras pinturas que se apartan de este esquema: en Mantegna (París y Viena), la figura también mira arriba, pero su rostro expresa tristeza y crispación. El San Sebastián de Boticelli (Berlín) mira directamente al espectador. El retablo de Altdorfer (Sankt Florian) muestra al personaje de perfil y con la cabeza estirada mirando a sus verdugos. Grünewald (Colmar) lo muestra después del martirio. Algunas flechas permanecen aún clavadas en el pecho y en las pantorrillas, y otras han sido ya extraídas. El personaje aparece cubierto de un manto rojo como un triunfador, y su rostro irradia serenidad. Aparezca representado como un hombre de este mundo o como un santo en éxtasis, casi todos estos cuadros lo muestran más allá de la experiencia humana del dolor. Su rostro no parece acusar los tormentos que le causan sus heridas. Y, sin embargo, estas representaciones nada tienen de heroico. No hablan de la firmeza interior frente al dolor. Más bien quieren significar que, en el momento del martirio, el personaje deja el mundo material del cuerpo atormentado y accede a un estado espiritual superior.

asceta se flagela para rehuir las tentaciones de la vida, el héroe trata de escapar de las tentaciones de la muerte. El héroe se encoleriza con otros y consigo mismo. Quiere retrasar la muerte anticipándola en el sufrimiento.

Sean cuales sean las ideas y las prácticas que ha arrojado la historia de la cultura, los hombres continúan ocupados en dar un sentido al sufrimiento. Pero la superestructura de significados que los hombres producen no hace más que disfrazar lo absurdo. Los significados proliferan tanto más cuanto más ligado está el absurdo al cuerpo. La cultura afianza la idea reconfortante de que aun para lo peor tiene que haber un sentido y una razón. Pero del hecho de que una cosa exista en modo alguno se sigue que esa cosa tenga un significado. Y del hecho de que a menudo no se pueda poner remedio a ciertas miserias de ningún modo se sigue que haya que aprobar lo irremediable. De ahí la creencia errónea de que es la cultura misma la que determina la forma en que se sufre, cuando lo único que hace es producir las ilusiones con las que los hombres visten sus tormentos[4]. Para percibir la violencia en toda su crudeza, es necesario poner entre paréntesis todas sus vestiduras culturales. Lo que entonces se manifiesta es la pura opresión e inutilidad del dolor. El dolor es el dolor. Ni es un signo ni es portador de ningún mensaje. No revela nada. No es sino el mayor de todos los males.

Lo que para el violento es una dilatación de la libertad y del poder, para la víctima es un ultraje. La categoría de ultraje[5] es el

4 En esta confusión de categorías reposa la reducción culturalista del fenómeno del dolor. Esta reducción la encontramos, por ejemplo, en el estudio, por lo demás bien documentado, de David B. Morris, *Pain and Suffering in History: Narratives of Science, Medicine and Culture*. University of California, Los Ángeles, 1999.

5 Una vez más se muestran aquí los límites de una teoría social con el concepto de acción como único eje. Wilhelm Kamlah ha puesto de manifiesto la importancia del concepto antropológico del «padecer» o «sucederle algo a alguien» (*Widerfahrnis*) (*Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim, 1973, pp. 34 ss.).

concepto clave de toda patología antropológica. La antropología no se ocupa del desciframiento de símbolos culturales, sino de la vida y la supervivencia del hombre[6]. La violencia es lesiva y afecta directamente al cuerpo. Ninguna otra contingencia es tan constrictiva como la violencia. Si es tan efectiva como medio de dominación, es porque para la víctima el dolor es ineluctable. Pues la violencia desencadena reacciones que agobian interiormente a la víctima: miedo, dolor, desesperación y sentimiento de desamparo. No es sólo la lesión que desfigura el cuerpo lo que quebranta al hombre: su posición en el mundo queda de todo punto trastornada. Cuando sufre la violencia, se siente desamparado. La violencia afecta al hombre en lo más íntimo, sometiéndolo así en su totalidad. Quien considera la violencia únicamente como un proceso físico, externo, no ha comprendido lo más mínimo sus efectos. La violencia traspasa a la persona entera, desencadena en ella fuerzas internas que la derriban. La persona no puede dominar el miedo y el dolor, tan poco como parar el próximo golpe del enemigo. No puede enfrentarse al poder de su propio cuerpo sobre ella. Desaparecen las fronteras interiores que delimitan las sensaciones del cuerpo y las fuerzas del alma. La violencia libera al que la ejerce y destroza a la víctima. Mientras aquél se expansiona, ésta se contrae hasta la nulidad. Aunque el hombre víctima de la violencia sobreviva, nunca volverá a ser el que era antes.

La violencia actúa ya antes de la primera lesión. Una amenaza poderosa quebranta las formas de la conciencia del espacio y del tiempo. El mundo familiar se torna súbitamente incierto; todo en él está trastornado. Es como si repentinamente se abriera un abismo. El mundo deja de ser seguro, deja de ofrecer pro-

6 *Cf.* Michael Geyer, «Eine Kriegsgeschichte, die vom Tod spricht», en Thomas Lindenberger / Alf Lüdtke (eds.), *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*, Fráncfort, 1995, p. 138.

tección y refugio. Y además no hay por dónde escapar. El miedo se apodera de la víctima. No es que el hombre tenga miedo, sino que el miedo lo tiene a él. Nada significa aquí que por caso esté encerrado en una celda. Cuando reina el miedo, el mundo se reduce al entorno inmediato. Quien siente miedo está como retenido en el lugar preciso en que se halla. Quiere huir del peligro, pero no puede. El impulso de fuga queda bloqueado. Pues el miedo no es sino un antagonismo entre la parálisis y la huida[7]. El miedo encadena al hombre, y en su prisión interior genera un caos. El hombre se tambalea, siente vértigo, siente que el mundo está fuera de quicio y el orden de las cosas alterado. Sus manos tientan lo que hay a su alrededor para encontrar un punto de apoyo. Pero cuanto más se agarran a lo que encuentran, menos apoyo sienten. Como el miedo ya no puede dirigirse al exterior, reduce a la víctima a sí misma, represando su necesidad de movimiento, su impulso de fuga. El cuerpo tiembla y se agita porque quiere salir de donde está. El miedo es mucho más que una perturbación del ánimo, es un padecimiento que afecta al cuerpo entero y lo sacude con movimientos convulsivos.

El miedo sujeta al hombre al aquí y ahora. No existe nada más fuera del miedo. El tiempo se reduce al instante presente. El saber y las experiencias pierden su valor, y sólo jirones de recuerdos desfilan por el cerebro. Las esperanzas se borran. El miedo no es una expectación negativa. Las expectativas miran al futuro, y en el miedo la dirección del tiempo se invierte. El peligro atenaza al hombre, lo ahoga, lo devora. Falta la distancia necesaria para que haya expectativas. El futuro queda eliminado. Pues el miedo va estrechando el campo perceptivo, y como mucho tolera algunas protenciones fugaces, hasta que

7 *Cf.* Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Band I: *Die Gegenwart*, Bonn, 1964, pp. 175 ss.

también éstas estallan. El continuo temporal se rompe. El orden de los acontecimientos, así como la causa, el origen y la dirección del peligro, dejan de ser determinables. El miedo sume al hombre en la incertidumbre, y la incertidumbre acrece su miedo. La constancia del mundo, fundamento de toda confianza y de toda acción, desaparece. La amenaza es inconcreta, pero omnipresente. Rodea al hombre, que la ve por todos lados. El miedo pierde su dirección intencional; ya no es miedo de algo. Explota en pánico.

El organismo reacciona al apuro vital en que se halla de una manera contradictoria. La escala de reacciones va desde la cristalización paralizante hasta la tempestad de movimientos en los estados de pánico, pasando por las disfunciones vegetativas y una hiperactividad histérica. La actividad motora, por absurda que a menudo parezca, responde a una necesidad de descarga. Quien la despliega, intenta con todas sus fuerzas romper el bloque del miedo, sea atacando, agarrándose o huyendo. El cuerpo busca alivio, espacio para moverse, libertad. O intenta encauzar el miedo ahogando el impulso de fuga y cayendo en la inmovilidad. La defensa masiva contra el miedo transforma la relación del hombre con el mundo tanto como el miedo mismo. El alma levanta un escudo protector contra la realidad exterior, o bien contra el mundo interior de los sentimientos. En el primer caso, el hombre entra en una especie de estado crepuscular. La percepción se enturbia, el horizonte se reduce de modo radical, y el comportamiento es como el de un mecanismo entorpecido, reducido a actos reflejos y semejante a un trance hipnótico. La referencia al mundo se interrumpe. El hombre sigue ciegamente el camino que ha tomado, exponiéndose a veces a un peligro mortal. En el segundo caso, el organismo cierra toda comunicación con el mundo interior. Los sentimientos se paralizan, y la apatía y la inmovilidad anulan la motricidad tumultuosa de la huida o del ataque. El hombre no

siente entonces ni miedo ni angustia, pues el alma está como muerta. Este estado puede ser interrumpido por episodios de vigilancia petrificada. El hombre ve con máxima claridad lo que acontece: la aproximación del peligro, el impacto del proyectil, el cuerpo herido a pocos pasos y la sangre que mana de la herida. Pero por próxima que se halle la violencia, no alcanza a la persona. Aunque perfectamente visible, parece irreal. Se despliega a distancia, como sobre un escenario. La realidad está disociada de toda emoción, pues no afecta al hombre. El hombre está más allá de sí mismo, de la situación; ya no está en el mundo.

De la situación de peligro hay que distinguir el instante de la herida, de la conmoción, del dolor. La violencia alcanza al cuerpo, desgarra la carne, fractura huesos y quema la piel o las vías respiratorias. Es sabido que bajo el escudo protector de la anestesia emocional, el momento en que se es herido a menudo no queda registrado. Incluso sentimientos intensos de euforia pueden bloquear momentáneamente el dolor[8]. Pero si el dolor traspasa esa protección contra los estímulos, todo cambia. El hombre no se atemoriza ante algo: todo él es puro temor. La mano busca el punto del dolor y presiona la herida en el vientre, donde corre o chorrea la sangre. Quiere moverse, retorcerse, pero eso parece desgarrarle las entrañas. Todo lo que sucede a su alrededor queda de repente reducido a nada. Pierde

8 Se sabe, por ejemplo, de heridos de guerra que continuaban moviéndose como si nada les hubiese sucedido. Y se sabe de soldados que, a pesar de hallarse gravemente heridos, rechazaban los medicamentos porque apenas sentían dolores y porque la herida repentinamente recibida les hacía sentirse liberados del miedo a la muerte. Esta insensibilidad nada tiene que ver con la impasibilidad heroica. Sometido a una fuerte conmoción o a un gran estrés, el cuerpo produce péptidos similares a los opiáceos que alivian el dolor. Además, lo que para un civil sería una catástrofe puede significar lo contrario para el soldado que ha estado mucho tiempo combatiendo: la perspectiva de un lecho en el seguro hospital militar y el regreso a casa.

todo significado, ni siquiera es objeto de la percepción. El dolor ocupa todas las vías del cuerpo e inunda el campo entero de los sentidos. Se convierte en el mundo entero. Nada remite a nada que esté más allá de su avasalladora presencia. La intensidad del trauma traspasa la pantalla protectora interior y concentra el mundo en el núcleo corporal del ser vivo.

Nunca es el hombre más criatura que cuando padece un dolor insoportable. La tez se pone pálida y sudorosa, y los ojos pierden su brillo. El dolor anula la distancia respecto de la situación y de sí mismo. El yo se funde con el presente. Se borra la diferencia entre dentro y fuera, entre acontecer exterior y vivencia interior. En el dolor, el hombre es todo cuerpo, nada más que cuerpo. El control sobre el cuerpo se ha perdido. Ya no es instrumento de los actos. El dolor priva a la persona de toda capacidad. La persona queda reducida al centro animal. Pero esta reacción no crea ninguna unidad, ningún centro[9]. El dolor es una energía autónoma. Traspasa, corta, trocea y desgarra, como si quisiera romper las ataduras del cuerpo. Esta agitación interna necesita una descarga. Pero el dolor está encerrado en el cuerpo. Se ha encadenado a la carne. El cuerpo se convulsiona, trata de limitar el campo del dolor y de poner

9 La perdida del mundo y de sí mismo que experimenta el torturado no es, pues, un éxtasis, un transporte o una embriaguez en la que se olvida de sí mismo. Hallarse enteramente a merced del propio cuerpo es justo lo contrario de la enajenación mística. Aunque también es verdad que los hombres buscan a veces la experiencia del dolor para resistirlo y elevarse sobre el sufrimiento. Los rituales de iniciación o las técnicas ascéticas de mortificación son prácticas culturales relacionadas con el dolor. Ellas explotan la inversión del propio dolor sentido en ciertas islas del cuerpo en voluptuosidad, en gozoso padecimiento. O bien activan fuerzas capaces de resistir con éxito al dolor. Pero estas técnicas buscan menos el dolor que la victoria sobre el mismo y la restitución de la unidad personal. El placer de la soberanía y el triunfo que ésta significa resultan de la ganancia en energía corporal y en poder sobre las circunstancias, no de la capacidad de soportar el dolor. Sin embargo, parece que en general los hombres prefieren practicar la crueldad no consigo mismos, sino con otros.

barreras a la violencia del desgarro. Del mismo modo que el miedo a la vez cerca y acosa, el dolor es al mismo tiempo ataque y resistencia, impulso y bloqueo. El dolor estrangula, asfixia, enfurece y desgarra. Al enemistarse con el cuerpo, abate a la persona y le hace perder la conciencia[10].

El dolor tiene su propio tiempo. Sujeto al ritmo de sus asaltos, el tiempo del tormento transcurre de forma acompasada. Nadie ha descrito esto de manera tan precisa como Cesare Pavese: «El dolor no es en modo alguno un privilegio, un signo de nobleza, un recuerdo de Dios. El dolor es una cosa bestial y feroz, trivial y gratuita, natural como el aire. Es impalpable, escapa a toda captura y a toda lucha; vive en el tiempo, es lo mismo que el tiempo; si tiene sobresaltos y gritos, los tiene sólo para dejar más indefenso a quien sufre, en los instantes sucesivos, en los largos instantes en los que se vuelve a saborear el desgarramiento pasado y se espera el siguiente. Estos sobresaltos no son el dolor propiamente dicho, son instantes de vitalidad inventados por los nervios para hacer sentir la duración del dolor verdadero, la duración tediosa, exasperante, infinita del tiempo-dolor. Quien sufre está siempre en situación de espera: espera del sobresalto y espera del nuevo sobresalto. Llega un momento en que se prefiere la crisis del grito a su espera. Llega un momento en que se grita sin necesidad, con tal de romper la corriente del tiempo, con tal de sentir que ocurre algo, que la duración eterna del dolor bestial se ha interrumpido por un instante, aunque sea para intensificarse. A veces nos asalta la sospecha de que la muerte —el infierno— seguirá consistiendo en el fluir de un dolor sin sobresaltos, sin voz, sin instantes,

10 La pérdida de la conciencia rompe todo vínculo entre el que sufre el dolor y su entorno social. El otro se queda solo con el cuerpo mudo y vejado. La más impresionante descripción dramática de este instante de disociación es sin duda la angustiosa escena del *Filoctetes* de Sófocles en la que Neoptolemo se queda mudo, con el arco en la mano, ante el cuerpo de Filoctetes (*Filoctetes*, 820).

todo él tiempo y todo él eternidad, incesante como el fluir de la sangre en un cuerpo que ya no morirá»[11].

Los instantes de felicidad plena pasan, pero el dolor tiene la capacidad de durar. El dolor se instala, se extiende, se acrecienta. Tras su primer golpe, ocupa el cuerpo y la conciencia. Su curso es un flujo constante, interrumpido sólo por momentos de reavivación. Su tiempo es inflexible. No tiene fin. La alternancia de asaltos y rechazos no es más que un fenómeno secundario. Tan pronto arranca al atormentado gemidos y gritos como le hace sumirse en calladas angustias. Pero cuanto más enérgica es esta rebelión, este vano esfuerzo por deprenderse del dolor, tanto más rápidamente se consumen las energías. Momentáneamente el atormentado intenta soportar el tiempo, hacer frente resueltamente al dolor. Pero el coraje tiene sus límites. Presupone un punto fuera de sí mismo, una sólida posición exterior y distante que, sin embargo, los asaltos del dolor eliminarán poco a poco. La única expectativa que aquí cabe es la del próximo ataque. El dolor es indómito. El momento puntual de la conmoción se dilata hasta convertirse en pura duración. Al final, las facciones del rostro se deforman en una mueca, la piel toma un color ceniciento y el grito se congela.

Con la destrucción del mundo subjetivo, la relación del hombre consigo mismo se transforma. El punto de fuga del miedo y del dolor es la desesperación. El dolor no deja ninguna puerta abierta a la esperanza. Su víctima está a su merced sin posibilidad de defenderse. Para entender el dramatismo de este fenómeno es necesario un análisis aparte. La desesperación de la víctima de la violencia no debe confundirse ni con la melancolía de la desesperanza ni con un estado depresivo. No anula el impulso, sino que apresa a la víctima con todas sus fuerzas. Por eruptiva que a veces

11 Cesare Pavese, *El oficio de vivir* (anotación del 30 de octubre de 1940), Seix Barral, Barcelona, 2004.

sea la tristeza, su motivo es una pérdida exterior, un vacío en el mundo. La unidad estructural de la persona no está afectada. La desesperación, en cambio, lo arruina todo. Se apodera completamente del yo. Por eso, la desesperación no es una actividad de la conciencia reflexiva que no quiere ser lo que es sin querer ser lo que no es[12]. La desesperación no es una debilidad de la voluntad, que no sabe qué hacer, sino una fractura en la relación física, corporal del individuo consigo mismo. Y no es un acto, sino un sufrimiento inmenso, que avanza irresistiblemente. La desesperación invade al hombre, que capitula ante ella. Un profunda falla se abre en el centro de la persona. El cuerpo atemorizado, atormentado, se vuelve enemigo, enemigo interior del hombre. Se resiste a todo esfuerzo de la voluntad. La energía necesaria para la acción desaparece. El desesperado no puede por mucho que quiera. Desespera de sí mismo, de su cuerpo. Esta impotencia es el fundamento físico de esa relación negativa consigo mismo que llamamos desesperación.

El desesperado no puede evitar abandonarse. No puede hacer nada, no puede salir de sí mismo. Se encuentra como agarrotado. La desesperación clava al hombre a sí mismo. Así atado a su pura interioridad, no puede hacer que brote de él ni palabra ni expresión, ni una voz que anuncie algo, ni un proyecto que pudiera superar el presente. La víctima enmudece. No hay nada que decir. La desesperación deshace el lenguaje; y destruye todo «todavía no». No es más que ella misma. El

12 *Cf.* el análisis que hace Sören Kierkegaard de la desesperación reflexiva (*Die Krankheit zum Tode*, Reinbeck, 1962, p. 20). Quien desespera de sí mismo porque no puede ser el que es ni tampoco el que no es, quiere «desesperadamente desembarazarse de sí mismo». Véase la crítica de Michael Theunissen al concepto kierkegaardiano de desesperación, considerado tanto en su lado reflexivo como en su lado activo, en *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Francfort, 1993.

cuerpo sufriente y la desesperación desmienten el «principio de esperanza».

Todo lo demás se deriva de esta situación: el avance irresistible de la desesperación, su totalización y su intensificación. Cada vez penetra más profundamente. La ayuda no llega, y aunque llegase, sería inútil. La desesperación desespera de lo salvador. La confianza en la salvación se ha extinguido. El herido yace abandonado en el campo de batalla, entre las ruinas o en el refugio derruido. Los vecinos del pueblo están cercados por los enemigos. La situación es desesperada. Pero la ausencia de esperanza es, en un sentido radical, la desesperación de la necesidad. Quien ha perdido toda esperanza se desespera porque ya nada es posible. Se asfixia en la necesidad. El desamparo y el tormento son todo. Pero el todo del tiempo es la eternidad. El estado de desesperanza es como la eternidad. La agonía no tiene fin. La muerte, la última salida de una situación espantosa, peor que la muerte, no llega nunca.

La desesperación destruye la existencia social de la víctima. Ésta ya no es capaz de ayudarse a sí misma, y sabe que no puede esperar ayuda de otros. Este no tener salida significa estar enteramente en manos del enemigo[13]. Ya el miedo es principalmente miedo a la libertad; mas no miedo a la propia libertad, al abismo de las posibilidades innumerables, con las cuales uno no se atreve a hacer nada. Es el miedo a la libertad del otro, a su arbitrariedad, a su violencia irreductible. El enemigo trae la muerte. Lo social pierde todo carácter protector. No hay compañeros de sufrimiento que compartan el infortunio, nadie en quien se pueda encontrar consuelo, afecto o refugio. Este abandono no significa alejamiento, ni pérdida de contacto, ni soledad. Es un aislamiento completo, una separación defini-

13 *Cf.* Rudolf Bilz, «Studien über Angst und Schmerz», en *Paläoanthropologie*, 1/2, Francfort, 1974, pp. 160 ss.

tiva, sin cambios de perspectivas, sin anticipaciones ni expectativas sociales, sin posibilidad incluso de imaginar a otro. Aunque haya otros cerca, esos otros son inalcanzables, y ellos por su parte ignoran al abandonado. Cada uno está solo, y solo permanece. No puede comprobar si todos están juntos ni si falta uno. Pero el enemigo está ahí, aunque se haya ausentado por breve tiempo. Antes o después regresará.

El desamparo tiene, como la desesperación, un aspecto físico. El dolor encierra al hombre en sí mismo. Puede ser expresado, mas no representado ni comunicado. Se opone a la comunicación. La repentina mueca congelada, la rebelión del cuerpo, el grito, todos estos gestos no representan el dolor, son el dolor mismo. El grito no dice nada, no es elocuente. En el grito, la voz brota del cuerpo, y la cabeza se echa hacia atrás para que la voz pueda salir recta del interior. Pero esta postura no es un gesto, no es un signo; es parte del cuerpo doliente. En contraste con otros estados interiores, el dolor carece de intencionalidad[14]. Es pura sensación. No se dirige a ninguna cosa. La percepción es siempre percepción de algo, el hambre es hambre de algo, el temor es temor de algo. Pero el dolor no tiene ningún objeto. No es sino él mismo. En esto se asemeja al pánico, al espanto, al límite del miedo. Y del mismo modo que el espanto se sustrae a la comunicación, el dolor mantiene a la víctima prisionera de sí misma y la hunde en el desamparo.

Cuando todo ha pasado, nada vuelve a ser como antes. La violencia deja huellas profundas. Como trastorna al hombre entero por fuera y por dentro, la constitución del hombre queda dañada para siempre. Incluso quien ha resistido la violencia y sólo le han quedado lesiones corporales leves, no seguirá viviendo como antes. Aunque las heridas hayan cicatri-

14 *Cf.* E. Scarry, *Der Körper im Schmerz*, *op. cit.*, pp. 241 ss.

zado, el trauma de la agresión no se cura. Podrá la víctima con el tiempo hacer una vida normal junto a sus contemporáneos, pero estará marcada. La marca que la violencia ha dejado en ella es indeleble. A menudo son necesarios años de asistencia para que el que ha sufrido la violencia pueda recuperarse mínimamente. Jean Améry ha expresado esta idea con claridad meridiana: «Quien ha sido sometido a tortura, ya no puede hallar acomodo en el mundo». El ultraje de la anulación no puede borrarse. La confianza en el mundo, tambaleada ya con el primer golpe recibido, y desmoronada por completo por obra de la tortura, no se recuperará jamás. El haber visto al prójimo volverse contra el prójimo engendra un sentimiento de horror que permanecerá grabado para siempre en el torturado: ningún torturado imaginará, allende ese sentimiento, un mundo en que reine el "principio de esperanza". Quien ha sido martirizado vivirá indefenso en el miedo. El miedo, y no él, será quien lleve en adelante la batuta»[15].

La violencia ha roto la continuidad de la línea de la vida. El superviviente no sólo es distinto, es otro. La identidad ha quedado afectada en sus cimientos. El mundo ya no es hogar, sino fuente de amenazas repetidas. La confianza en un futuro pacífico ha quedado arruinada. Las cosas amenazan con desaparecer en cuanto aparta la mirada de ellas. El superviviente está excluido de la normalidad no porque los otros no quieran saber nada de él o le nieguen la atención que necesita, sino porque la experiencia del desamparo es irrevocable. En la mayoría de las situaciones de la vida, la certeza de que se recibirá ayuda hace soportable un sufrimiento físico. Pero a la víctima de la violencia nadie la había socorrido. Ninguna mano salvadora había detenido la violencia. Estaba sola con su ene-

15 Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart, 1977, p. 73.

migo mortal. De este abismo no es posible salir. El silencio del superviviente, su desconfianza, su recelo sistemático, son consecuencias de una situación extrema al margen del mundo social. Los que no han compartido su destino suelen interpretar equivocadamente su actitud como retracción apática. Pero sólo puede retraerse quien está dentro de su comunidad. El superviviente nunca está retraído, simplemente no forma parte de su comunidad.

La consecuencia es la ruina del sentimiento de seguridad. La impotencia y la desesperación han minado la fe en la propia capacidad de actuar. La acción exige no sólo circunspección, capacidad de juzgar sobre lo que acontece y lo que puede hacerse; igualmente importante es la confianza en poder llevar a cabo algo uno mismo. Pero el superviviente tuvo la experiencia contraria: estuvo indefenso en manos de la violencia, la tiranía y el sufrimiento. La conciencia de la capacidad para hacer algo sólo puede recuperarse si se compensa la experiencia negativa de la impotencia, una tarea extremadamente delicada y a menudo inútil. Cada nuevo fracaso no hace más que confirmar su imposibilidad. No incita a ulteriores esfuerzos, sino que alimenta la resignación y acaba en la extenuación. Pero quien ha perdido toda confianza en sí mismo va poco a poco dejando de actuar.

Aún más profunda es otra metamorfosis del hombre. Aunque lejanos ya en el tiempo, el miedo y el sufrimiento permanecen en el cuerpo. El superviviente los tiene en los nervios, en el cerebro, en las articulaciones y en la piel. La violencia había penetrado en el cuerpo sin encontrar resistencia, desencadenando en él el paroxismo del dolor. Las fronteras del cuerpo y el escudo interior que le protegía del mundo habían quedado inutilizados. Esta catástrofe es irreversible. El asesinato del alma es definitivo aunque no se aprecie ningún estigma externo. Ya no es posible controlar del todo la explosión de las emociones y

las sensaciones. El miedo retorna en las pesadillas, en los terrores nocturnos, en los miedos infundados que aparecen súbita, inesperadamente, cuando ningún peligro hay a la vista. La violencia ha penetrado en el ámbito de lo inconsciente. Y en él se ha establecido para siempre. Allí continúa obrando, irrumpe de cuando en cuando e inunda las capas superiores de la conciencia. Una inquietud interior, que no se puede reprimir, recorre el cuerpo. Al mismo tiempo, la sensibilidad queda alterada. La alegría y la capacidad de disfrutar de las cosas son desalojadas por el miedo y la tristeza. La ira o el deseo de venganza suelen perder fuerza. También los recuerdos están cercados por el miedo. Cada vez que rebotan en la situación vivida, la despiertan de nuevo. El recuerdo de la violencia no palidece. El superviviente no puede olvidar, a no ser que pierda la memoria. La violencia aprisiona las sensaciones y las representaciones. El superviviente no se desembaraza de ella. Y sabe que lo que le sucedió siempre estará a cien leguas de lo que los demás lleguen a imaginar.

La violencia contra el hombre perdura después del momento en que éste la sufrió. Arroja una negra sombra sobre el resto de la vida de su víctima. La invalidez corporal y mental no es una enfermedad, es una devastación de la *conditio humana*. La violencia, el miedo y el sufrimiento hicieron que la víctima se viera cara a cara con la muerte. No con la muerte ajena, que sólo deja un hueco en la sociedad, y que el hombre puede afrontar, sino con la muerte propia, que en adelante el superviviente sentirá en todos sus miembros. En el dolor, el hombre siente el cuerpo como aquello que pondrá fin a su vida. El dolor es el augurio carnal de la muerte, y el miedo no es a la postre sino un vástago del miedo a la muerte. Lo que en la muerte deja ya de sentirse se lo impone el dolor al hombre: la fragilidad de su cuerpo, la destrucción de la conciencia, la negación de la existencia. Todo esto lo sabe el superviviente por haberlo experimentado en carne propia. Él siente que ya ha comenzado a morir.

5. LA TORTURA

Tras una larga travesía marítima, San Brandán arribó con sus compañeros a una isla solitaria. Rocas ennegrecidas por el hollín sobresalían de la superficie del mar, y de lejos llegaba un ruido de fuelles y martillos de herrería. Manos desconocidas lanzaban a los marinos bloques de hierro incandescente que hacían hervir el mar e impedían el desembarco. Un poco más lejos encontraron los viajeros a un hombre encadenado sobre una roca. Era Judas, el architraidor, que en ese momento disfrutaba de su breve descanso semanal. Brandán le preguntó en qué lugar sufría sus tormentos. Y él respondió: «en las montañas que habéis visto; allí vive el demonio Leviatán con sus compañeros. (...) Allí sufro mis tormentos con Herodes, Pilatos, Anás y Caifás. Los lunes me clavan a la rueda y giro con el viento, los martes me colocan sobre una grada y me cargan de piedras: mirad mi cuerpo agujereado. Los miércoles me introducen en pez hirviendo, por eso estoy tan negro, y luego me

colocan en un asador y me asan como a una pieza de carne. Los jueves me arrojan a un pozo helado, y no hay mayor suplicio que ese frío helador. Los viernes me arrancan la piel y me echan sal, y luego los demonios me hacen beber cobre y plomo fundidos. Los sábados soy arrojado a una mazmorra inmunda, donde el hedor es tan insoportable que vomitaría las entrañas si no fuera porque me sellan los labios con cobre. Los domingos me traen aquí y me recupero»[1].

En la historia de las visiones cristianas del infierno, este texto del siglo X se sale de lo habitual. Hay un plan para los suplicios que se cumple estrictamente y que no se ajusta a las distintas clases de pecados, sino a los días de la semana. Cada día un tormento diferente, semana tras semana, año tras año, hasta la eternidad. Sólo el séptimo día, el de la fiesta de la Creación, la misericordia de Dios concede un respiro. El calendario del infierno es un análogo negativo de la Creación. La naturaleza y la cultura se mudan en instrumentos de destrucción. La rueda, la grada y las técnicas culinarias —cocer, asar, salar— están al servicio de la violencia. El metal de la tierra se convierte en bebida abrasadora, el aire para respirar se vuelve pestilente, y el agua de la vida se transforma en hielo mortal. La tortura no produce nada, simplemente invierte la Creación, la anula.

Estas escenas de tortura no son una fantasmagoría. En las visiones del infierno regresa la experiencia de la realidad. Si el infierno puede adoptar formas ficticias es porque existe en la tierra. Donde reina el monstruo Leviatán, ese símbolo de la represión, la vida sobre la tierra es sólo un preludio de los tormentos del infierno. Pero hay una diferencia importante. Lo que en la tierra termina con la muerte, en el infierno dura eternamente. Para el hombre que vive en la tierra, todos estos castigos corporales son por sí solos mortales. Son suplicios que

1 *Navigatio Sancti Brandini*, cit. en Georges Minois, *Histoire de l'enfer*, Paris, 1994, p. 60.

conducen a la muerte. En la Condenación eterna, en cambio, no existe esa liberación. Los tormentos no tienen fin. En el infierno, la pena capital es la tortura, cuyo sentido no está en la muerte, sino en el dolor, en la agonía perpetua.

La tortura siempre ha sido una de las prácticas más eficaces del poder. Oficial o secreta, nunca está lejos allí donde un régimen quiere guardar la ortodoxia y el conformismo. La tortura está inscrita desde el principio en la lógica del poder. Pues el poder descansa sobre la obediencia y la docilidad, sobre actitudes que nunca están garantizadas a perpetuidad. En todo momento se puede faltar a la obediencia y rechazar la sumisión. El amo jamás puede confiar plenamente en sus siervos. Y la tortura es el recurso que le protege contra su rebelión. Ella es parte de la política interior de disuasión. Pues ella no sólo mantiene vivo el miedo a la muerte, que fuerza a la obediencia, sino que además engendra un miedo aún peor: el miedo a una agonía sin fin. La tortura demuestra la omnipotencia del régimen. Muestra a los súbditos que podría hacer con ellos cualquier cosa, incluso la peor que puedan imaginar.

La tortura no es una reliquia de la Inquisición o del absolutismo. En la historia de Europa[2], la práctica de la tortura se extiende por toda la antigüedad griega y romana, por toda la Edad Media y, posteriormente, hasta las reformas judiciales del siglo XVIII. Fue abolida en todas partes como instrumento de la justicia penal en el primer cuarto del siglo XIX. Pero esto fue una breve interrupción de unas pocas décadas. Hacia finales de

2 Sobre la historia de la tortura, *cf.*, entre otros, Edward Peters, *Torture. Expanded Edition*, University of Pennsylvania Press, 1996, y Franz Helbing, *Die Tortur. Geschichte der Folter im Kriminalverfahren aller Zeiten und Völker*, Aalen, 1993 (1.ª reimp.). Véase también Jan Philipp Reemtsma (ed.), *Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*, Hamburgo, 1991; Kate Millett, *Entmenschlicht. Versuch über die Folter*, Múnich, 1993, y el informe de Henri Alleg *La question*, París, 1958. Sobre la patología de la tortura, véase Ole Vedel Rasmussen, *Medical Aspects of Torture*, Copenhague, 1990, y Peter Suedfield (ed.), *Psychology and Torture*, Nueva York, 1991.

dicho siglo fue reintroducida en muchas regiones de Europa. Y durante las guerras y en las zonas periféricas de los modernos imperios, es decir, en las colonias, nunca dejó de emplearse. Finalmente, el siglo XX no sólo conoció un desarrollo monstruoso de las técnicas de aniquilación bélica, sino también un continuo progreso en las de la tortura, tanto en las guerras grandes y pequeñas como en los sótanos de las dictaduras y de los regímenes de ocupación y en los campos del totalitarismo. Desprendida de los códigos de la justicia penal, pasó a los sistemas de la policía secreta, a las milicias y a las unidades especiales de los ejércitos. Escapando a todo código, la tortura se convirtió en un arma del Estado contra la disidencia y la subversión. Sus ejecutores inventaron nuevos métodos y liberaron a la tortura de las constricciones del posible desvelamiento de la verdad. Lo que una vez fue tarea de jueces y verdugos, pasó a ser ocupación de ejecutores subalternos que cumplían su misión a su gusto. Al final de la civilización, la creatividad de la crueldad ha llegado a un apogeo provisional. Ahora se evidencia lo que la tortura siempre fue y lo que el pretexto de la información apenas disimulaba: represión y terror, y nada más.

¿Quiénes son las víctimas? Una mirada al pasado permite apreciar que la historia de la tortura está estrechamente ligada a la historia social de las clases inferiores, de los marginados y de los excluidos. Ahí están los esclavos, al margen de la sociedad de los ciudadanos libres. Ellos hacen trabajos propios de las bestias, trabajos indignos de un ser humano. El esclavo es una posesión de la que el amo puede disponer a su gusto. Ahí están los extranjeros, los que viven en un país que no es el suyo, y los nativos de un país conquistado. Su ambivalencia hace siempre del extranjero el objeto preferido de la proscripción y la persecución sociales. Ahí están los enemigos hechos prisioneros, que han amenazado al poder desde fuera. Después de la victoria, si no se les utiliza como prenda o como fuerza de trabajo, son

objeto de las mayores brutalidades. Ahí están los contraventores de la moral social, los espías y los tránsfugas, los cobardes y los gandules, los delincuentes, los asesinos y los adúlteros, que amenazan desde dentro la estructura social. Y los adeptos de religiones e ideologías prohibidas, los marginales de la fe, los heréticos y los disidentes, esos ladrones y asesinos del alma. Ahí están los poseedores de saberes secretos, los magos y los hechiceros, los adivinos y las brujas. Se sospecha que están aliados con un poder oculto más fuerte que el poder terrenal. Y ahí están, finalmente, los autores, reales o supuestos, de crímenes políticos, los regicidas, los extremistas violentos, los opositores, los rebeldes, los liberales y los contrarrevolucionarios, los culpables de lesa majestad, de la majestad real, de la majestad del partido y de la majestad del pueblo.

La tortura, en suma, se aplica a todas las categorías sociales que no forman parte del núcleo de la sociedad homogénea. Es una técnica para combatir al otro, un instrumento de segregación social, de exclusión. La tortura traza una línea demarcadora entre amigos, enemigos y extranjeros, entre ciudadanos y bárbaros, civilizados y salvajes, fieles e infieles. Y separa a los hombres de los no-hombres. Sólo quien disfruta de las dignidades del ciudadano es considerado un miembro valioso de la comunidad humana. Casi siempre está excluido de la tortura, al menos mientras el poder cuente con su adhesión. Pero cuando reinan la tiranía y el terror, la tortura se libera de sus cadenas institucionales y sociales. Entonces todo el mundo puede ser sospechoso, primero los miembros libres de la clase inferior, y después todos sin distinción. Y con frecuencia ni siquiera hace falta sospechar de alguien para hacerle desaparecer sin dejar rastro. Cuando la justicia se contentaba con perseguir los delitos sociales, la práctica de la tortura estaba restringida. Esto cambió con la invención del delito de naturaleza religiosa, ideológica o política. El número de criminales es

siempre limitado, pero no así el número de enemigos políticos y de desviacionistas. Cualquiera puede ser definido como enemigo del orden y, consecuentemente, perseguido con independencia de quién sea y qué haya hecho o dejado de hacer. La tiranía mantiene a las gentes en la obediencia y en el miedo a la muerte al hacer de la tortura una práctica omnipresente. La tortura es siempre una posibilidad del poder. Pero sólo la tiranía hace de ella la esencia del poder.

Los fines oficiales cambian. Para la justicia penal, la tortura era un medio para obtener pruebas y arrancar confesiones. El suplicio servía de arma a la verdad y a la culpabilización. A veces, cuando el veredicto importaba poco, sustituía a la pena. El tribunal de la fe utilizaba la tortura para descubrir a los cómplices de la alianza diabólica e inducir a la víctima a la conversión. La tortura moderna está en gran parte libre de estas conexiones, aunque las viejas representaciones continúan actuando[3]. Sea cual sea el fin perseguido –la verdad o la conversión, la culpabilización o la denuncia–, éste nada dice en absoluto sobre la práctica de la tortura, sobre lo que de hecho acontece en la tortura. Su sentido no se revela en el fin que con ella persiguen el que la ejecuta, el que la ordena o la institución que la utiliza. La tortura no es el instrumento de un interrogatorio. Quien la identifica con la violencia instrumental no hace más que repetir el discurso del que la practica. La cámara de tortura no es un lugar donde se tomen declaraciones o se efectúen interrogatorios. Es el escenario de la violencia absoluta.

La tortura es una relación recíproca muy particular. Somete a la víctima a sufrimientos y tormentos. A los ojos del torturador, la muerte imprevista es un fallo técnico, y la pérdida de la

3 Véase la crítica de Jan Philipp Reemtsma en «Zur politischen Semantik des Begriffs "Folter"», en Reemtsma *et al.*, *Falun. Reden und Aufsätze*, Berlín, 1992, pp. 205 ss.

conciencia un incidente fastidioso. El torturado debe, al menos provisionalmente, permanecer vivo y consciente, de manera que sienta el dolor, que sufra los suplicios más insoportables. Aunque muchas torturas concluyen con la muerte del torturado, la tortura no es una técnica para matar, sino para hacer sentir la agonía. El significado social de este hecho requiere una delimitación precisa. En la tortura, la violencia ronda el punto cero de lo social. La muerte del otro es el fin de toda reciprocidad. Con los muertos no hay ninguna relación social. El acto de matar es definitivo. Aquí, la violencia como acción social no puede aumentar. Pero la tortura no se contenta con la muerte física. Ella pasa por encima de lo que de definitivo hay en lo social. La tortura deshonra, humilla y mutila a la víctima. Y transforma la agonía en un suplicio reiterado. Su capacidad de mutación va más lejos que la destrucción corporal. Transforma al hombre en una criatura agonizante. Hace que los horrores del infierno comiencen mucho antes que la muerte.

El antagonismo entre verdugo y víctima marca el límite absoluto de la reciprocidad social. La tortura no es un duelo, ni una prueba de la fuerza de voluntad. El torturado no tiene posibilidad de defenderse. Sin duda hay casos de resistencia heroica. El mártir calla. No abjura ni renuncia a nada. Su cuerpo es destruido, mas no su espíritu. Pero esto no es la regla. En muchos grupos de resistencia que saben de la eficacia de la tortura se adopta la norma de resistir al menos durante un día para dar tiempo a que los camaradas se enteren de la detención y se oculten en lugar seguro. El modelo del combate es una tergiversación de la tortura. Pues la tortura elimina la acción y quebranta a la persona. La víctima está enteramente en manos del enemigo, a merced de su arbitrio, de su furia, de su capricho y de su voluntad de destruir. No es más que un cuerpo indefenso, agotado y encorvado. La violencia no está limitada por ninguna fuerza contraria. Se puede prescindir de la reciprocidad. El

torturador no tiene nada que temer, y por tanto no necesita adoptar la perspectiva del otro. Los motivos y los planes sólo son necesarios cuando hay que superar barreras y vencer una resistencia, esto es, cuando no todo es posible. Pero cuando todo es posible, es que no hay objetivos que conseguir. El torturador hace tiempo que ha conseguido su objetivo. La verdad, la prueba de una culpabilidad o la conversión no interesan en absoluto. La tortura es pura crueldad. Continúa practicándose después de que el torturado ha hablado.

No siempre el torturador está solo con el torturado. Víctima y verdugo no constituyen una pareja social. Esta idea convencional de la reciprocidad es tan absurda como la suposición de que la violación sexual es un acto de amor intenso. En el Antiguo Régimen, durante la interrogación bajo tortura, para cuya realización existían reglas precisas, el juez competente se hallaba siempre presente, además de un notario y, sobre todo en las torturas del máximo grado, un médico. En los locales de la tortura moderna, a veces están presentes los jefes: oficiales que dan instrucciones, que animan a los ejecutores o que participan directamente. Basta un gesto de impaciencia en la comisura de los labios, enarcar las cejas o agitar malhumoradamente las manos para hacer que el torturador se aplique a su tarea con renovado afán. La brutalidad es la medida del celo en la práctica de la tortura, y ningún torturador quiere arriesgarse a que sospechen de que no cumple bien su tarea. Pero estos gestos no expresan ninguna reprimenda por falta de esmero; son signos de desenvoltura, autorizaciones para cometer los últimos excesos. El superior no es inspector, sino observador y cómplice. Encarna la jerarquía, que exonera al ejecutor de toda responsabilidad, y representa al régimen, que le da libertad para actuar. Los servidores realizan su trabajo sin la menor repugnancia, y casi nunca necesitan que les indiquen que deben usar todos los medios imaginables para intensificar el sufrimiento. En la

cámara de tortura no reina el espíritu jerárquico, sino el acuerdo entre compinches. Hay auxiliares que ayudan al ejecutor, que sujetan a la víctima si todavía se resiste. A veces se reparten entre varios la tarea, y golpean uno tras otro con garrotes, tablas o tiras de goma. Se estimulan unos a otros y juntos se burlan de la víctima y la violan; también juntos discurren lo siguiente que harán. Hay división del trabajo e intercambio de papeles. El equipo se compone de auxiliares y guardianes, practicantes para la inyección de drogas, sustancias neurotóxicas o materias fecales y especialistas para la aplicación de aparatos eléctricos o para arrancar piezas dentales. Después de haber torturado entre varios, toca a estos especialistas aplicar sus procedimientos particulares. Los métodos varían, y el tipo de tarea determina cada vez la manera en que han de colaborar todos.

¿A qué procedimientos recurre la tortura? ¿Cuál es su manera de actuar? Lo que primeramente llama la atención es el esquematismo con que los procedimientos simples se repiten y se intensifican. La tortura histórica se bastaba con un arsenal limitado de prácticas: el columpio; el «rey de los tormentos», sistema consistente en suspender a la víctima por sus manos atadas; el tornillo o los escarpines, para aplastar las piernas o los pies juntos; el potro, el agua helada, las brasas en las plantas de los pies o la privación del sueño, por lo común durante más de cuarenta horas. Estas técnicas se refinaron y ampliaron en el siglo XX. De las nuevas técnicas podemos destacar las descargas eléctricas en partes del cuerpo especialmente sensibles, en los genitales, en el orificio anal, en los pezones, en el conducto auditivo, en la lengua o en los dientes. Y otras invenciones más, como cubrir la cabeza de la víctima con una bolsa de plástico, que luego es retirada cuando el torturado está a punto de asfixiarse; o vendar a la víctima los ojos con un paño sucio, tan prieto, que comprime los globos oculares contra el

cráneo; o echarle sal en la faringe o hacerle tragar pequeños electrodos que le abrasarán el esófago y el estómago; o frotarle la espalda con un rallador hasta lacerarla; o introducirle bajo la ropa un gato que, sometido a descargas eléctricas, le desgarrará la piel; o estrujarle los testículos; o introducirle tubos metálicos en la vagina o en el ano; o encerrarla desnuda en un armario lleno de chinches[4] o de ratas; o someterla a un simulacro de ejecución; o inyectarle drogas que le producen alucinaciones o ataques de pánico, y que no dejan huellas externas. Una lista completa de las modernas técnicas de tortura ocuparía varias páginas, pues cada parte del cuerpo y cada postura, movimiento o reacción del mismo son susceptibles de utilizarse como punto de ataque para atormentarlo. La imaginación y la inventiva no tienen límites. Pero todo esto sería superfluo si la tortura se fundase realmente en la disyuntiva entre la verdad o la muerte. La tortura no es expeditiva. Es un laboratorio de la fantasía destructiva.

La tortura transforma a la persona en un organismo, en un trozo de carne viva, en un objeto de trabajo que ella maneja y cuyos estados manipula a su capricho. Todo lo demás se basa en esta cosificación. Al erigirse el torturador en productor, en sujeto del dolor, reduce a la víctima a su pura corporalidad. Los actos sociales son sustituidos por operaciones técnicas. La violencia no anticipa ni sentidos ni respuestas, sólo calcula y prueba reacciones físicas. Y utiliza instrumentos que deben someterse a los imperativos de la prudencia y la eficacia. La

4 «La cámara de chinches» es «un oscuro armario de tablas (donde) hay centenares o miles de chinches. Le quitan la chaqueta o la guerrera al arrestado e, inmediatamente, de las paredes y del techo caen sobre él chinches hambrientas. Primero lucha enérgicamente contra ellas, las aplasta en su cuerpo, le asfixia el olor, pero horas después desfallece y, sin un quejido, se deja chupar la sangre» (Alexandr Soljenitsin, *Archipiélago GULAG*, trad. de L. R. Martínez, Plaza y Janés, Barcelona, 1974, p. 98).

tortura es trabajo y oficio, un campo de actividad del *homo faber*[5]. Los procedimientos acreditados son empleados rutinariamente, y los nuevos son probados con vivo interés, con la pasión propia del inventar y el descubrir. Se quiere ver cuáles son sus efectos y cómo los soporta el otro. El frío mecanismo de la causa y el efecto sustituye al marco social de la acción recíproca.

En manos del torturador, el cuerpo sufriente se convierte en un instrumento único de poder. La violencia produce dolor y lo hace visible, lo muestra al desnudo. Lastima al torturado y le hace gritar. Su interioridad queda vuelta hacia fuera, y así se puede disponer de ella a placer. La violencia ahoga el lenguaje en el dolor, un dolor hecho salir, arrancado, del mundo interior del otro. El torturador varía a su gusto el grado del suplicio. Es como conectar y desconectar un aparato, o aumentar o disminuir su potencia. El torturador puede producir e interrumpir el dolor[6]. Hace del hombre un cuerpo sin voz, exhibe el dolor como insignia de su poder e inmediatamente después reprime su expresión. Aplica un cojín a la cara del torturado, le venda los ojos, le introduce una pera o una bolsa con excrementos en la boca. Coloca junto a su cabeza un motor funcionando a toda potencia o una radio con el volumen al máximo. Cuando el torturador ahoga el grito, priva a la víctima del último gesto que le queda. Quiere ver el sufrimiento, pero ahorrarse el grito ensordecedor y el gemido de dolor. Por eso encierra a la víctima en sí misma, bloquea la descarga que es la expresión del dolor y hace

5 Este oficio no requiere en general ningún saber especial. Basta con que el torturador posea el conocimiento común de las reacciones del cuerpo humano al dolor. No es ningún saber lo que distingue a su profesión, sino la disposición a ejercerla y la práctica adquirida. En las escuelas de la crueldad y en los cursos de las academias se la enseña con ejemplos prácticos. Sólo los nuevos procedimientos de la tortura medicalizada exigen ciertos conocimientos especiales.

6 *Cf.* E. Scarry, *Der Körper im Schmerz*, *op. cit.*, pp. 75 ss.

desaparecer el grito. Impasible asiste al tormento y le da nuevo comienzo. La amoralidad de este poder no necesita de largos procedimientos de puesta a punto o de adoctrinamientos ideológicos. La despersonalización del hombre está implícita en las prácticas mismas de la tortura. De ahí la impasibilidad con que el torturador hace su trabajo. No hay escrúpulo que le estorbe. Al privar a la víctima de sus capacidades y de sus gestos, la tortura no tiene consecuencias para el torturador.

La tortura afecta al corazón de la relación del hombre consigo mismo. La violencia invade el cuerpo sufriente, toma posesión de él, lo subleva. Éste siente que al menor movimiento las ligaduras le cortan la carne; siente crujir y crepitar las articulaciones retorcidas; ve manchas azuladas y verdosas bailándole en los ojos, hasta que todo es de color rojo de sangre; siente como si unas agujas metálicas hurgasen en su cráneo; el grito no puede salir de la boca amordazada, y este grito ahogado vuelve a la laringe, los pulmones, el corazón. El torturado deja de sentir su cuerpo como fuente de sus propias fuerzas o como una fortificación capaz de resistir. En la exacerbación del dolor, su propio cuerpo se le convierte en enemigo. Es su cuerpo el que le ocasiona el tormento, del cual no puede escapar por mucho que apriete los dientes, por mucho que movilice todo lo que aún le queda de voluntad. El enemigo mortal está dentro de él mismo. Él se enfurece en su interior, le acorrala, le derriba y acaba con sus últimas defensas. No siempre tiene que haber efusión de sangre: se obliga a la víctima a permanecer erguida durante horas, o se le hace permanecer en cuclillas hasta que se desploma, o se la encierra en una celda cuya altura y anchura no le permiten estar de pie, ni sentada, ni echada. La postura fija a que está forzada le ocasiona dolores musculares y óseos tan fuertes como el que es capaz de producir el aparato más sofisticado. Durante un tiempo, la víctima intenta oponerse a la postura que se ve forzada a mantener,

repartir su peso o relajar ciertos músculos. Pero con el tiempo estos esfuerzos resultan inútiles. El combate contra su propio cuerpo es desesperado. El dolor lo debilita, hasta que el torturado, agotado, se desmaya. La tortura no se contenta con los daños externos. Escinde al hombre en dos partes. El cuerpo de la víctima se vuelve cómplice de la tortura.

Pero no acaba todo aquí. La tortura no es sólo un acontecer físico. Estando el cuerpo, el alma y el espíritu inseparablemente ligados, la tortura corporal incluye siempre todos los elementos de la tortura psíquica. El dolor acrece el temor al nuevo dolor, y el terror lleva a la víctima al pánico y a la desesperación. La violencia destruye la voluntad y el espíritu. Y obliga a la víctima a perder su dignidad, con sus gritos, su miedo y sus súplicas de compasión entre gimoteos. Los daños físicos van acompañados de múltiples procedimientos de rebajamiento. Se arranca a la víctima sus vestiduras, se la rapa, se la desnuda y se manipulan sus zonas íntimas. El cuerpo desnudo es atado para mantenerlo inmóvil e indefenso. La tortura prefiere trabajar sobre un objeto fijo, inmóvil. Exhibe el sufrimiento y expone a la víctima a las miradas regocijadas de los espectadores. La víctima es objeto de ofensas y escarnios. Su miedo y su vergüenza alimentan la arrogancia del torturador, su satisfacción de ejercer un poder total que él saborea y trata de hacer que dure el mayor tiempo posible. Es difícil imaginar un antagonismo social más profundo: de un lado, el ultraje y la indefensión de la víctima, de otro la ufanía del torturador, su soberanía, su triunfo. La desesperación unida a la necesidad es para el esbirro libertad absoluta. Para la víctima nada es posible, para él todo es posible.

Sometiendo al cuerpo, la tortura adquiere también poder sobre la voz. Ella destruye el lenguaje y rebaja al torturado al nivel de la expresión prelingüística. Su voz deja de formar palabras capaces de expresar algo. El órgano estropeado tan sólo puede producir gemidos, balbuceos y gritos. Ni siquiera es capaz

la víctima del lenguaje del lamento. La violencia provoca el grito, lo hace salir del cuerpo sufriente para sofocarlo al instante. Pero cuanto más calla el atormentado, tanto más se le agobia con gritos, amenazas y preguntas incesantes. Al destruir el lenguaje del atormentado, el atormentador ocupa el espacio entero del lenguaje. Y al ser el único que en adelante tendrá lenguaje y voz, su persona se dilata.

Esta destrucción del lenguaje refuta la idea de que la tortura es únicamente un instrumento de interrogatorio. Es verdad que la violencia puede interrumpirse para someter al torturado a un interrogatorio. Pero el torturado casi siempre debe firmar un papel con una declaración previamente redactada o confirmar en silencio lo que se pone en boca de él. Sin duda se somete de vez en cuando a determinadas personas a tortura para que revelen un secreto. ¿Pero cuántas no son torturadas sabiendo el torturador perfectamente que no pueden saber nada? ¿Cuántas no sufren violencia sabiéndolo ya todo el torturador? ¿Y cuántas no son golpeadas para que confiesen algo cuando el agresor sabe que no hay nada que confesar? Entre la confesión de culpabilidad, el secreto y la tortura no existe una relación necesaria. El que la víctima sea interrogada y presionada, en modo alguno significa que su respuesta sea verdaderamente importante. El interrogatorio es en realidad una escenificación que da a la tortura apariencia de legitimidad y al mismo tiempo invierte las cargas morales[7]. Crea la ficción de que la crueldad es sólo un recurso para conocer la verdad y la víctima es responsable última de lo que le sucede. Por su obstinación en el silencio, ella tiene la culpa de todo lo que le hagan —así se razona desde la inversión moral—. No es que los encargados de aplicar la tortura tengan necesidad de buenos motivos. Ellos

7 *Cf.* E. Scarry, *Der Körper im Schmerz*, *op. cit.*, p. 55.

hacen su labor sin necesidad alguna de justificación. Pero el silencio les parece una insolencia. Hace que aumenten su irritación y su furor, lo cual les facilita el trabajo.

Para el atormentado, el interrogatorio es, sin embargo, una trampa sin salida. Si calla, el suplicio se agrava. Pero si habla, se desacredita, se convierte en traidor, y por eso mismo se le sigue torturando. Al traicionar a su camaradas, a su familia y a sus convicciones, demuestra que no vale nada. Quien resiste largo tiempo, produce en los torturadores la ilusión de que están librando un combate con él. Por ello se gana a veces el respeto de los torturadores, que le ofrecen un cigarrillo o abrevian su agonía. Pero a menudo elevan también el grado del suplicio para acabar quebrando su voluntad. El marco de la situación no cambia con esto. El interrogatorio sugiere voluntad libre y paridad, cuando no hay más que extorsión. Marca a la víctima como traidora, cuando se halla toda ella a merced de sus torturadores.

El interrogatorio no es el fin, sino el medio de la tortura. Existe, en efecto, una semejanza estructural entre la agresión física y el ataque verbal. El interrogatorio es una cadena de preguntas, un incesante, porfiado e implacable interrogar. Continuamente se hacen preguntas, en voz baja o a gritos. ¿Qué significa esta serie ininterrumpida de preguntas? La pregunta es como una disección[8]. La pregunta corta cada vez más hondo para comprometer al interrogado, para extraer todo de él. La pregunta tritura a la víctima. Repetida sin cesar, la evasiva o el disimulo resultan imposibles. Todo lo que diga el interrogado será juzgado según responda o no a la pregunta. El silencio siempre es ocasión para nuevas preguntas. Preguntas que envuelven al atormentado, que le acosan por todas partes cambiando

8 *Cf.* Elias Canetti, *Masse und Macht*, *op. cit.*, pp. 327 ss.

de ángulo. El interrogador se mueve libremente, y sus preguntas rodean a la víctima. El interrogado, en cambio, está inmovilizado, fijo, clavado. Estas preguntas del interrogatorio son agresiones incesantes, armas de tortura. Si el lenguaje de la víctima hace tiempo que ha sido destruido, el del torturador se ha transformado en instrumento de la violencia.

La tortura es una situación totalitaria. La violencia invade el cuerpo, el yo y el mundo de la víctima. Se arrastra a la víctima a un lugar no registrado en ninguna parte, donde no hay nadie que pueda ayudarla. Todas las cosas son armas del enemigo: el sótano, el corredor, la celda, las puertas, que se abren y se cierran con cerrojo para atemorizar al prisionero, las paredes desnudas con manchas rojizas, el catre con correas y la vieja botella de aguardiente en la esquina, a la que se ha pegado una etiqueta con una calavera. El espacio entero es un teatro de la tortura. La víctima ha sido despojada de todos sus objetos, no posee nada, ninguna cosa que pueda decir que es suya. Ha sido introducida a la fuerza en un entorno hostil sin ninguna protección. Nada ilustra mejor esta situación que la simple práctica de la capucha negra: durante horas, días de oscuridad impenetrable, un ruido regular, que nunca cesa, martiriza a la víctima atada a una silla. Ninguna impresión sensible que pueda llamarse normal, ningún suceso. En esta monótona oscuridad, el hombre pierde el sentido del equilibrio, sus funciones cerebrales se enmarañan, le sobrevienen jaquecas insoportables y alucinaciones, y teme enloquecer.

También el tiempo es destruido por la tortura. El dolor es una presencia absoluta, permanente. Ocupa el campo entero de la conciencia. En las pausas en que se devuelve al prisionero a su celda, éste es presa de la desesperación. Deliberadamente se concibe la tortura como una alternancia entre violencia y descanso. Mientras los torturadores fuman unos cigarrillos, toman el almuerzo o se aplican a otro desgraciado, el prisio-

nero yace encogido en su celda. Gritos lejanos llegan hasta él, el dolor persiste, oye angustiado los ruidos de las botas en el corredor. Se le tiene allí en espera, pero él no sabe lo que todavía le espera. Allí permanece abandonado durante horas, o días: no ve la luz del día, no sabe de horas. No tarda en perder el sentido del tiempo. Es como si cada hora se fundiera con la siguiente. La tortura es la eternidad. En ella reside la verdad de las visiones del infierno. La condenación dura eternamente. ¿Qué hay de extraño en que el torturado no desee sino que todo acabe cuanto antes?

La destrucción es el triunfo del torturador. El mundo de la víctima se encoge, y ella pierde pie y todo asidero interior. El torturador, en cambio, afianza su posición y amplía su territorio. Cuanto más oprimen el dolor y el desamparo a la víctima, tanto más pequeño se hace su mundo, y más grande el de su torturador. Éste domina perfectamente la situación, y su violencia y sus preguntas penetran hasta en los más secretos rincones del otro. Él reina sobre el cuerpo y el espíritu, el espacio y el tiempo, la vida y la muerte. Hundiendo al otro despliega toda su energía destructiva. Arruinándolo se realiza a sí mismo. El torturador se supera a sí mismo. Su fantasía encuentra libre curso, su capacidad de acción y su imaginación son ilimitadas. Nada se le opone. Incluso el torturador más impasible, que suele llevar a cabo su tarea con una brutalidad rutinaria, sabe del placer de esta expansión de sí mismo[9]. Una sonrisa sarcástica e infantil ilumina momentáneamente su rostro. Esparrancado frente el otro, se muestra serio, tenso, concentrado. Se entrega en cuerpo y alma a su tarea. El cuerpo del torturador se lanza con un movimiento acelerado y autónomo. Sólo se detiene cuando sus fuerzas se han agotado. Mientras el dolor destroza a

9 J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, *op. cit.*, pp. 66 ss.

la víctima, el torturador actúa espontáneamente. No está fuera de sí, sino perfectamente centrado en sí mismo. Se ha encontrado a sí mismo. No puede detenerse, ni tampoco quiere. La violencia le libera y presta a su ser una extraña unidad. El placer de la brutalidad hace de él un hombre completo.

El triunfo de la crueldad es de breve duración. Cuanto más se ensaña el torturador con el cuerpo del torturado, cuanto más extrema su reacción contra toda resistencia, menos dura su arrebato. La víctima entra en agonía, no tiene fuerzas ni para gritar, sus ojos se cierran y su boca se entreabre. El torturador quiere hasta el final sacarle todo lo que puede a la víctima, pero el cuerpo flaquea, se convulsiona, su respiración se debilita y su conciencia se desvanece. El fin está próximo. El torturador se había esforzado por sacar a la víctima de las tinieblas de la conciencia. Pero ahora se le escapa. Golpea el cuerpo inanimado, que ya no reacciona. Le grita, y es inútil. La violencia ha destruido su objeto. Con ello se ha aniquilado a sí misma. Ésta es la razón de que los hombres que acaban de torturar a alguien hasta la muerte busquen inmediatamente una nueva víctima. Y también de que los demonios, por pura precaución, den cada domingo un descanso al condenado. Éste debe recuperarse para que cada lunes la tortura celebre de nuevo su triunfo.

6. LOS ESPECTADORES

En las *Confesiones* de San Agustín hay una referencia a las tentaciones de la violencia. Su amigo y discípulo Alipio, apenas curado de la fascinación de los espectáculos circenses, marcha a Roma para estudiar Derecho. Allí «se dejó arrebatar de nuevo, de modo increíble y con increíble afición, a los espectáculos de gladiadores. Porque aunque aborreciese y detestase semejantes juegos, cierto día, como topase por casualidad con unos amigos y condiscípulos suyos que venían de comer, no obstante negarse enérgicamente y resistirse a ello, fue arrastrado por ellos con amigable violencia al anfiteatro, y en unos días en que se celebraban crueles y funestos juegos. Decíales él: "Aunque arrastréis a aquel lugar mi cuerpo y le retengáis allí, ¿podéis acaso obligar a mi alma y a mis ojos a que mire tales espectáculos? Estaré allí como si no estuviera, y así triunfaré de ellos y de vosotros". Mas éstos, no haciendo caso de tales palabras, lleváronle consigo, tal vez deseando averiguar si podría o no cumplir su dicho.

Cuando llegaron y se colocaron en los sitios que pudieron, todo el anfiteatro hervía ya en cruelísimos deleites. Mas Alipio, habiendo cerrado las puertas de los ojos, prohibió a su alma salir de sí a ver tanta maldad. ¡Y plugiera a Dios que hubiera cerrado también los oídos! Porque en un lance de la lucha fue tan grande y vehemente la gritería de la turba, que, vencido de la curiosidad y creyéndose suficientemente fuerte para despreciar y vencer lo que viera, fuese lo que fuese, abrió los ojos y fue herido en el alma con una herida más grave que la que recibió en el cuerpo el gladiador a quien había deseado ver; y cayó más miserablemente que éste, cuya caída había causado aquella gritería, la cual, entrando por sus oídos, abrió sus ojos para que hubiese por dónde herir y derribar a aquella alma más presuntuosa que fuerte, y así presumiese en adelante menos de sí, debiendo sólo confiar en ti. Porque tan pronto como vio aquella sangre, bebió con ella la crueldad y no apartó la vista de ella, sino que la fijó con atención, con lo que se enfurecía sin saberlo, y se deleitaba con el crimen de la lucha, y se embriagaba con tan sangriento placer. Ya no era el mismo que había venido, sino uno de tantos de la turba, con los que se había mezclado, y verdadero compañero de los que le habían llevado allí. ¿Qué más? Contempló el espectáculo, voceó y se enardeció, y fue atacado de la locura, que había de estimularle a volver no sólo con los que primeramente le habían llevado, sino aparte y arrastrando a otros consigo»[1].

A pesar de aborrecimiento y su repugnancia, el espectador se deja arrebatar por las pasiones de la violencia. Ellas se apoderan de sus sentidos; de sus oídos, de sus ojos, de su alma. Lo movimientos de la multitud le arrastran con ella. Su coraza interior queda al instante hecha añicos. La visión de la sangre provoca

1 San Agustín, *Confesiones*, B. A. C., Madrid, 1974, pp. 244-246.

excitación, arrebato, delirio y el deseo de ver más sangre. El espectador sucumbe a la crueldad. San Agustín describe minuciosamente esta transformación. No es sólo el griterío de la turba, la fuerza absorbente de la emoción colectiva, lo que hechiza al espectador, sino también la violencia misma. Ésta actúa como un veneno. San Agustín no habla de un siervo incorregible de sus instintos. Alipio es un joven no desprovisto de formación y de carácter, ni tampoco de principios morales. Trata con todas sus fuerzas de no caer en la tentación. Pero ésta es más fuerte que él. El delirio de la fiesta de la sangre le excita. Cuando menos lo espera caen las barreras morales. Tan profunda es esta transformación, que persiste una vez acabado el espectáculo. Cuando regresa a su vida cotidiana no es el mismo. Ha gustado la sangre. Quiere más, siempre más. Esta avidez le lleva de nuevo al circo.

Y no se diga que esta transformación sólo la experimentan individuos que carecen de la moralidad y la firmeza que confiere la civilización. Este espectador no lo encontramos sólo presenciando los antiguos combates entre gladiadores. Donde hay violencia, este espectador nunca está lejos. Lo encontramos al pie del tablado donde los criminales son ahorcados. Lo vemos cerca de las hogueras donde los herejes y las brujas son quemados, y en la plaza del mercado, donde el magnicida es despedazado. Lo encontramos a las puertas de las prisiones, entre una multitud enfurecida que reclama un preso para lincharlo en plena calle. Lo reconocemos entre los que siguen a la pandilla que corre a las casas de los perseguidos cuando se declara el pogromo. Y lo vemos en las gradas presenciando peleas entre animales o deportes violentos, en las salas de cine que proyectan películas de terror, en casa ante el televisor, contemplando imágenes bélicas. El espectador de la violencia en modo alguno representa a una especie en extinción. Solo o acompañado, está dondequiera tan presente como la violencia que contempla.

¿Que hace el espectador, qué le impulsa a presenciar actos violentos? Sus móviles no deben buscarse sólo en la psicología del individuo. El espectador es una figura social, su conducta es un fenómeno colectivo directamente ligado a la ocasión. El acontecimiento afecta a su alma, y sus sentidos buscan estímulos y sensaciones. Los espectadores se encuentran en una relación de inmediata acción recíproca con el espectáculo. Sus reacciones y sus actitudes no pueden comprenderse sin los efectos de la violencia.

Tenemos también al transeúnte que no participa. Aprieta el paso para no presenciar nada de lo que acontece, aunque de todos modos echa una mirada de reojo. Pero no mira propiamente, y procura seguir su camino. No quiere presenciar nada que pueda afectarle. Ni interviene ni participa, sólo intenta mantenerse interiormente a distancia. Esta actitud no debe confundirse con la ignorancia. El que no participa en modo alguno es ignorante de lo que acontece. De ello sabe tanto como quiere saber. Lo que no sabe, no quiere saberlo. Pero esto significa que sabe lo suficiente como para saber que él nada más quiere saber. Por eso toma ciertas precauciones. Su distanciamiento interior, su indiferencia moral no es algo compresible de suyo. Supone medidas de protección frente a determinados estímulos y para bloquear la percepción. Procura que la violencia no le afecte. Se acoraza, se enoja, se distancia de lo que la vista le ofrece, combate el impulso involuntario a mirar lo que no puede pasar indavertido. Lo que podría parecer pura indiferencia no es, pues, la condición, sino el resultado de una pasividad muy activa. No hacer nada, continuar el propio camino y mirar a otro lado son también acciones. Impedir que los oídos oigan o los ojos vean es una actividad. Cuanto más impone la violencia su presencia, tanto más laboriosa es esta defensa, hasta que la coraza protectora es tan gruesa que nada, absolutamente nada, puede aparecer en el campo de visión.

Puede intentarse reducir la indiferencia del transeúnte a ciertas evoluciones históricas o a un hábito social, pero la actitud de indiferencia está inscrita en el principio mismo de la socialización. La socialización supone siempre distancia y exclusión. Crea diferencias, traza fronteras y establece separaciones. Todo grupo social está rodeado de una zona de indiferencia a la que sólo episódicamente se presta atención. Para los otros contemporáneos que pueblan esa región no valen las obligaciones internas al grupo. Su destino puede a veces atraer las miradas. Pero pertenecen a un mundo social lejano que nadie siente como propio. Sólo por breve tiempo son objeto de interés, de asistencia o de compasión. La moral y la solidaridad terminan en la frontera del grupo social. Ello libra a los hombres de las importunidades de sus demandas. La práctica moral cotidiana en ningún caso obedece a los principios universales de la razón práctica. Se ciñe estrictamente al mundo social próximo. La violencia que acontece en otra parte no concierne a los hombres mientras éstos no se sientan directamente amenazados. Hasta aquí, su indiferencia corresponde a la diferenciación y clausura de los sectores sociales.

El bloqueo de la percepción consolida las fronteras sociales y pone al individuo al abrigo de sentimientos de vergüenza, culpabilidad o desconcierto. Quien nada observa está libre de la molestia de la conciencia moral. No necesita reprocharse nada y se ahorra todas las incomodidades que puede acarrear el papel de testigo ocular. Quien ante la violencia cierra los ojos, detiene el asalto de las emociones. Evita la repugnancia y el miedo: el miedo a que la violencia puede alcanzarle también a él, el miedo a sucumbir a una fascinación prohibida, el miedo a sentirse impulsado a imitar esa violencia. La coraza de la indiferencia bloquea el impulso de agresión y el temor que el mismo inspira. La indiferencia permite al espectador seguir siendo como siempre ha sido. Éste alarga el paso y va resuelto y sin

preocupaciones a atender sus asuntos cotidianos. Repara pasajeramente en las escenas de violencia. Pero éstas no le afectan. Ello no es signo de frialdad. El indiferente carece de la frialdad glacial del observador atento que no pierde detalle y pone su mirada en aspectos muy precisos. A este frío observador nada le perturba porque está demasiado ocupado en la observación. El indiferente, en cambio, sólo repara en lo que no quiere ver. Hace tiempo que se ha acolchado interiormente, que se ha insensibilizado, que se ha encerrado en una armadura que nada deja pasar. Todo le da igual. La «catástrofe» es para él únicamente un ruido de fondo.

Otro comportamiento es el del espectador interesado, curioso a veces. Tampoco él se mezcla, pero acude al espectáculo de la violencia tan pronto como llega a sus oídos una noticia, un rumor, una novedad que lo anuncia. No rechaza la visión de la violencia, sino que la busca. Poco le interesa saber, informarse acerca de lo que sucede. Lo que le atrae son las sensaciones que promete lo que está allende lo ordinario y cotidiano, el placer del miedo mitigado, la perspectiva de un espectáculo bárbaro. El espectador interesado quiere vivir una experiencia, pero en una dosis moderada. Contempla el drama –la técnica del verdugo, el arte de los combatientes– como un conocedor. La simpatía o la compasión le son ajenas. No se pone en el lugar de la víctima. La presencia del sufrimiento sólo le afecta superficialmente. No se indigna ni pierde la serenidad. Su cuerpo no le paraliza ni le arrastra. Su percepción es más bien fría, pero no totalmente. Pues aunque mantiene su distancia, el espectador interesado no carece totalmente de sentimientos. Observa atentamente las escenas, pasea la mirada por ellas, e incluso mira a los otros espectadores. Conserva la mirada soberana, que no se deja hechizar por la violencia. Está interesado, está presente, pero no en medio de lo que acontece. Es dueño de sí mismo. Sus nervios no le dominan, sus sentidos no le

seducen. Lo interior y lo exterior se hallan claramente delimitados. Lo que le mueve a observar se lo guarda para sí. Se mantiene alejado del torbellino de la exaltación. Espera a que la pasión de los demás se haya agotado y sea hora de marcharse.

El indiferente aísla el acontecimiento; el observador en él interesado se aísla a sí mismo. Trata de asegurar su posición individual entre la multitud agitada: un propósito que exige la máxima resistencia al poder de las emociones colectivas. Pues es fácil pasar de observador atento a espectador exaltado. Tras la máscara de la mirada fría opera un afecto ambivalente: la voluptuosidad del *voyeur*, el placer angustiado de la fascinación. ¿En qué consiste esta atracción que el observador a duras penas reprime y que, sin embargo, le pone cada vez más cerca del acontecimiento? No es la mera curiosidad por lo inhabitual, que rompe la monotonía de lo cotidiano. Y tampoco es únicamente el gusto por lo sensacional, que hace receptivo a su sensorio. Lo que excita al espectador es la violencia misma. Ella repugna, angustia, seduce y regocija. Las convulsiones y los gritos de la víctima producen una breve conmoción, un momento de náusea, de temor por la propia vida. Pero esto es sólo un ligero estremecimiento, lejos del terror pánico que sacude el cuerpo entero. La violencia la sufre la víctima, no el espectador. El terror le produce escalofríos, pero al mismo tiempo disfruta sintiéndose seguro. Con el miedo se mezclan el alivio y la satisfacción, el bienestar de la orgullosa imperturbabilidad. El espectador experimenta una rara fortaleza anímica, el coraje de desafiar a lo terrible, de enfrentarse a él[2]. El placer de experimentar con el miedo se funda siempre en la certeza de que nunca se sucumbirá a él.

2 *Cf.* una experiencia análoga de lo sublime en Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 104, ed. de Wilhelm Weischedel, Fránckort, 1974, p. 185 (*Crítica del juicio*, trad. de M. García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1977, pp. 145 ss.).

Ésta es la razón de que entre el espectador y la víctima haya un abismo insalvable. El espectador perdería su orgullo y su firmeza interior si se compadeciera del que sufre y se identificara con él. Por cruel que sea la violencia, por bestial que sea el martirio, para el espectador es un espectáculo. El sufrimiento que contempla no es su propio sufrimiento. Los asomos de simpatía, que tranquilizan la conciencia y proporcionan satisfacción moral, son pasajeros. No deben confundirse con la compasión. La compasión se funda en la intuición de que todos los seres vivos son iguales en su menesterosidad y su necesidad de seguridad, una verdad que conmovería en sus cimientos la actitud del observador. Por eso, el espectador siempre siente inclinación por el autor de los actos violentos. Lo que le fascina son estos actos, no el sufrimiento. A la vaga simpatía se superpone la admiración por el agresor, por su energía incomprensible, por su acción incesante, implacable. El observador experimenta el deseo de participar de esta energía. Aprecia el sufrimiento porque el que lo causa hace algo que a él le está vedado. Y sin embargo, por mucho que admire la violencia, su miedo no está del todo vencido. La violencia puede inesperadamente alcanzar a los que la presencian: un gesto ofensivo, una mirada, una palabra que desvía la atención, el primer golpe y, de repente, la violencia se extiende al gentío. Como el espectador conoce el poder de este desbordamiento, su miedo nunca está del todo dominado. Por eso no cesa de fluctuar entre el miedo, el placer y la fascinación, un antagonismo interior del que sólo puede liberarle la exaltación de la multitud.

El espectador entusiasta deja atrás la discordancia interior del observador. Él aplaude, anima, incita. Vitorea la violencia, y si el que la ejerce titubea por un instante, él y los demás espectadores le aguijonean y le piden suplicios más atroces. Ellos no se mantienen al margen, sino que se apelotonan lo más cerca que pueden. Forman un círculo en torno a la arena. Ningún detalle debe

escapárseles. Es como si la pasión del violento contaminase a los espectadores. Quien al principio apenas mostraba interés, cae visiblemente, fluctuando entre la atracción y la repugnancia, en el círculo mágico de la violencia. La sorpresa y el horror se desvanecen, la repugnancia se transforma en aclamación, en indisimulado entusiasmo, en deseo de participar. «Ver sufrir produce bienestar; hacer sufrir, más bienestar todavía»[3]. El regocijo no lo es sólo por el espectáculo sangriento. Éste resuelve la ambivalencia interior. En esta explosión de alegría, los espectadores se desahogan. Como si hubieran expulsado el miedo. Los gritos de dolor de la víctima se confunden en el clamor y el vocerío de la muchedumbre, que poniéndose de parte del verdugo supera su miedo. El entusiasmo de la muchedumbre no sólo encomia la violencia. También libera de la vivencia del terror, y en ello radica su poder irresistible. Los espectadores buscan la violencia, desean sentir el miedo a la muerte para poder al final gozar de su superación. Rindiendo culto a la violencia, hacen celebración de sí mismos, de sus excesos, de su metamorfosis.

Estos transportes no toleran ninguna decepción. La fascinación y el entusiasmo necesitan ser continuamente alimentados para no recaer en la ambivalencia. El público pide nuevos suplicios y nuevas víctimas. La sangre debe fluir a borbotones, nadie debe escapar a la muerte, la fiesta quiere crueldad. Los espectadores reaccionan con manifestaciones de disgusto, murmullos y gestos de desprecio cuando la víctima cae prematuramente al suelo o arrodillada implora piedad. Una lluvia de insultos y mofas cae entonces sobre ella, y el público irritado brama pidiendo su cabeza. Y si en el espectáculo se producen repeticiones, pide a gritos variedad. Las pausas ociosas son mal

3 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, *Werke*, vol. 2, ed. de K. Schlechta, Münich, 1969, p. 808. (*La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972, p. 76).

soportadas, y el público protesta con vehemencia cuando prevé el aburrimiento.

Este fenómeno de excitación colectiva ya lo describió Séneca en la séptima carta a Lucilio, el primer documento que critica los combates de gladiadores: «Vino a acontecer que me hallase por azar en un espectáculo de mediodía, en el cual aguardaba juegos y jolgorio y algunas expansiones que descansasen los ojos del hombre de la vista de la sangre humana. Y todo fue al contrario. Tal como se había luchado antes, no era más que simple benignidad; ahora ya no son juegos, antes verdaderos homicidios; los luchadores no tienen nada con que protegerse, todo su cuerpo queda expuesto a los golpes, y la mano no acomete sin herir. La mayoría prefiere esto a los combates ordinarios y a los de favor. ¿Cómo no preferirlos? Ni casco ni escudos protegen del hierro. ¿Por qué armaduras y arte de esgrima? Todo ello no son más que dilaciones para la muerte. Por la mañana los hombres son colocados ante osos y leones; al mediodía, ante los espectadores. Estos mandan que los que han matado luchen con los que ahora tienen que matar, reservándose el ganador para otra matanza; el fin de estos luchadores es la muerte; y la tarea se lleva a término por el hierro y el fuego. Así en la arena se ocupan los intermedios. "Pero es que tal o cual ha robado, ha matado hombres". Pues, ¿qué te has creído? Aquél tiene que sufrir estos males por haber matado; ¿qué merecerías tú, miserable, por haberlo contemplado? "Hiere, azota, quema. ¿Por qué va contra el hierro con tan poco coraje? ¿Por qué muere de mala gana? Que de los azotes lo lleven a las heridas, que ambos presenten el pecho desnudo a los golpes". El espectáculo se interrumpe: "Mientras, para no quedarnos sin hacer nada, que ahoguen hombres"»[4].

4 L. Anneo Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, I, 7, 3-5, Clasicos Universales Planeta, Planeta, Barcelona, 1985.

Es necesario leer entre las líneas de esta epístola. La cual trata de prevenir contra los vicios de las muchedumbres, contra sus bárbaras diversiones, contra su sed de sangre. Habla de la indignación del observador, del orgullo del conocedor, de su desprecio por los bajos instintos de la multitud. El sabio esperaba ver arte en el combate, esfuerzos atléticos, disciplina del alma en la lucha, no una matanza salvaje. Quería divertirse y distraerse, experimentar ligeramente la sensación de quien se estremece y palidece, pero no embriagarse con matanzas. Esperaba contemplar duelos ingenuos, y se encontró con verdaderas orgías de crueldad. El sabio es mesurado y cauto. Sabe preservarse, sabe resistirse al vicio y refrenar sus deseos. Nunca incurre en excesos, y las embestidas exteriores le dejan como mucho alguna erosión en la epidermis de su alma. Las sorpresas de los sentidos no son su pasión. Están sometidas a la soberanía de su juicio. Pero el gentío sólo conoce las emociones brutales. Su sed de sangre es insaciable. Lo que el observador consigue con la disciplina de la razón, la multitud lo olvida totalmente en su arrebato. El entusiasmo le hace ignorar el miedo latente. Despeja las emociones y libera a los hombres del conflicto entre sus sentimientos.

La multitud se incorpora al individuo. Éste funde sus emociones con las de la multitud. Este proceso exige un análisis paso a paso. No debe confundirse con lo que la crítica cultural suele denominar «masificación». Pues no se trata de conformidad ni de adaptación, del fin del sacrosanto individuo. Aunque limitada a la situación del espectáculo violento, la incorporación del espectador a la masa es algo mucho más profundo. Afecta al individuo entero, en cuerpo y alma. La emoción colectiva de la muchedumbre es una fuerza autónoma, un poder independiente e irresistible que subyuga al hombre y le fuerza a adoptar formas de conducirse de las que apenas hubiera antes imaginado ser capaz.

Al comenzar el espectáculo, los espectadores llegan en masa. Nada más oyen algo sobre él, afluyen juntos desde todos

los rincones. La noticia corre como un reguero de pólvora. El lugar se llena en pocos minutos sin que nadie haya ordenado nada, por ejemplo, que primero llegue un puñado de curiosos, luego unas docenas, y luego varios cientos. Todo el que se halla cerca acude presuroso. Y quien, hallándose más lejos, ha conocido con suficiente antelación la hora del acontecimiento, se toma la molestia de hacer un viaje más largo para estar puntualmente en el lugar. Tiene poco sentido preguntarse por el origen social del público. Todos se reúnen al pie del cadalso o en torno a la arena. Todo el mundo puede ver, cualquiera que sea su posición social, y casi siempre es el azar el que decide quién está junto a quién. La violencia está ahí, para todos, la muerte interesa a todos. Todos quieren verla. El público es una sociedad anónima de duración limitada, unida únicamente por ese acontecimiento que absorbe su atención. Existe sólo en virtud del espectáculo de la violencia. La violencia crea su propio público. Es como un foco en el que se concentra la sociedad de los espectadores.

Los espectadores no obedecen a ningún líder ni cumplen ninguna orden. Nadie dirige este movimiento social. De vez en cuando se oyen en calles y patios voces que invitan a los que aún quedan a participar en él. Muchos se apresuran sin saber exactamente lo que van a presenciar, y otros se retrasan algo más, hasta que finalmente se suman a la gran corriente. Los curiosos acuden al lugar del acontecimiento como guiados por una mano invisible. Una extraña fuerza aspira a los hombres. Éstos se siguen unos a otros. El proceso de imitación supera las prevenciones y barreras sociales. Se acude porque otros también lo hacen. Algo importante, un hecho extraordinario va a acontecer en el lugar adonde la riada humana se dirige. No se puede faltar. Es sólo el número, la fuerza del gran número, lo que desencadena y refuerza esta aspiración. Cuantos más son, mayor la atracción. Y cuanto mayor la atracción, mayor el número.

Nadie quiere quedarse fuera. Nadie puede faltar. Unos convencen a otros de que tampoco ellos pueden faltar. Para ello no hay necesidad de decisiones ni reflexiones. La fuerza de atracción del gran número actúa por debajo del umbral de la conciencia. Todos quieren reunirse en el lugar donde se exhibirá la violencia.

Los espectadores se reparten en ese lugar. Si hay puestos individuales o reservados, la masa no altera el orden establecido. Pero si el espacio es escaso, se suceden los empujones. La multitud se agolpa. Cuanto mayor es la aglomeración, más rápidamente crece el número de los que la componen. Éstos se disputan los mejores puestos. Los más curiosos se abren paso a empujones, echan a un lado a los que encuentran en su camino y se resisten a los que vienen detrás; otros se ponen de puntillas para ver mejor e impiden la visión a los que están detrás. Todo es presenciar los actos de violencia; pero sólo consiguen presenciarlos verdaderamente quienes los ven más de cerca. Se llega a las manos, se generan rivalidades momentáneas, se producen desórdenes. Se quiere ver la cara del criminal conducido al patíbulo, y estar bien cerca en el momento en que el hacha caiga sobre él. Incluso antes de que la ejecución comience, el ambiente se caldea. La tensión aumenta, los espectadores se impacientan, y poco a poco la espera hace desaparecer la rivalidad por ocupar los mejores sitios. Los espectadores se aprietan. Hombro contra hombro miran lo que sucede delante de ellos. Buscan la proximidad física, la densidad de la masa. Aunque no se conocen, todos quieren sentir la presencia del otro. Cada individuo quiere ser uno con el otro, con todos los demás. El temor al contacto, que mantiene a los hombres a distancia unos de otros, de repente desaparece. Todos se aprietan unos contra otros en una intimidad anónima. Lo que separa a los hombres dentro de las estructuras sociales –los roles y los rangos, los territorios, las posesiones y los destinos– queda anulado en el

seno de la multitud. La densidad de la masa libera del fardo de la existencia individual, de la necesidad de ser un individuo y del temor a la sociedad. La multitud nivela las diferencias y hace desaparecer del individuo la culpabilidad o la vergüenza. Cada uno es como el que tiene al lado, todos son iguales; cada uno está tan cerca del otro como de sí mismo.

No se debe subestimar este entusiasmo montado sobre la igualdad. No tiene nada que ver con el contagio o la sugestión. La fusión tiene un aspecto corporal innegable. Los sentidos proximistas adquieren una significación que en las relaciones sociales raramente tienen. Las vibraciones y los impulsos de la multitud pasan directamente al cuerpo. El individuo siente los gritos en sus miembros, su cuello se estira, sus brazos se levantan, siente un hervor en el cuerpo, el júbilo le levanta del asiento, grita como nunca ha gritado, se une al huracán de voces que barre el lugar del espectáculo. Más de uno, en medio de una explosión de alegría, se encuentra de pie sobre su asiento sin saber cómo ha llegado hasta ahí. El movimiento de la multitud arrastra al individuo y lo eleva sobre sí mismo. Los límites del cuerpo parecen borrarse, y el yo se deshace. El ritmo de la excitación, los altibajos del ambiente, el nerviosismo de la espera y la descarga liberadora penetran en todas las fibras corporales. Esta transformación física ha sido frecuentemente ignorada. La masa, se dice, desconecta la conciencia de la razón, liberando los bajos instintos. Esto es sólo la mitad de la verdad. El poder de la multitud se adueña de los sentidos y los sentimientos. La embriaguez disuelve la identidad. El hombre absorbe ávido los distintos estados anímicos de la multitud, profiere gritos cuando todos lo hacen, exige venganza cuando las voces claman venganza, y aplaude la proeza cuando los aplausos resuenan en el estadio. Él mismo es la multitud, él mismo es enteramente la emoción que prevalece en el instante. Y siéndola, él mismo crea el poder de la emoción colectiva. Y, haciendo

lo que todos hacen, es como ellos. Al sentir y experimentar lo que todos sienten y experimentan, se funde con ellos. Se desprende del peso de la soledad. Ya no es él mismo, pues se ha olvidado de sí mismo. De grado se incorpora a la multitud para no tener que ser el que es. La multitud libera al individuo de sí mismo.

Los espectadores influyen en el desarrollo de la violencia. Observan al que la ejerce y opinan sobre sus acciones, y éste a veces siente que sus miradas le pesan. Pero nada tiene que temer, pues los espectadores que le observan no son enemigos suyos. Incluso el observador más interesado en lo que ve, el que durante algún tiempo permanece mudo y al margen, está secretamente de su parte. No le va a poner trabas, no le va a impedir nada, no va manifestar desacuerdo ni protesta. Deja que la violencia siga su curso. Su mutismo es como un asentimiento silencioso. Entre la afirmación y la negación hay una asimetría fundamental. La desaprobación exige una expresión clara, una manifestación que no se pueda desoír; la aprobación no. El silencio significa conformidad. La mayoría silenciosa asegura el terreno a la violencia. Cuando los espectadores permanecen mudos a su alrededor puede el ejecutor continuar tranquilamente con su trabajo. No tiene que temer ninguna intervención de ellos, y la víctima no puede esperar de ellos ninguna ayuda.

Pero en cuanto un movimiento brota de la multitud, la violencia recibe un nuevo impulso. Ejecutor y espectadores se estimulan mutuamente. El aplauso aguijonea al ejecutor, le excita, le espolea. Y si por un instante no muestra la energía, la aplicación, la acometividad y la brutalidad que se le exige, se expone a la burla y al desprecio. Pero el aplauso y la aclamación desatan la crueldad, y las atrocidades que siguen intensifican la pasión colectiva. La multitud vociferante es ella misma una fuerza destructiva. Así como la violencia crea su público, el público crea

nueva violencia. El ejecutor actúa entonces como representante de los espectadores. No hace más que ejecutar lo que ellos quieren. Y les muestra todo lo que son capaces de querer. La violencia se convierte así en una representación, en una escenificación en la que los espectadores se ven a sí mismos reflejados. El ejecutor es como ellos, y ellos son como el ejecutor. Él encarna su voluntad, él cumple sus instrucciones. El verdadero verdugo ya no es un individuo, sino la turba de los espectadores. Éstos se identifican con él porque hace lo que ellos aún no se atreven a hacer. Él tiene toda la fuerza que los espectadores echan de menos en ellos. Él deviene parte de esa multitud que le manda y le inflama, que lo saca de su seno y lo acoge de nuevo en él, que lo convierte en su ídolo. Los espectadores se reconocen en él; él es el centro de su efímera comunidad, la fuente de su fuerza, de su voluntad de triunfo. En su violencia, los espectadores celebran su victoria sobre ellos mismos. Y sus demandas a menudo superan la atrocidad real. Como se mueven en los márgenes de la misma, los espectadores frecuentemente propenden a una radicalidad mayor que la de los que cumplen directa y manualmente su sangrienta misión. Y son precisamente los más medrosos los que profieren los gritos más penetrantes. Algunos no permanecen quietos en sus asientos. Quieren tomar parte, y si ninguna barrera se lo impidiese saltarían a la arena, se harían con una estaca y ellos mismos no se hartarían de golpear. La agitación de la multitud conduce así al ejecutor y a los espectadores a la tierra de la libertad. El muro que separa la acción de la contemplación ha sido derribado.

Los espectadores están siempre de parte del vencedor. Le ovacionan frenéticamente; en él se veneran a sí mismos. El vencedor recibe la palma, el premio en metálico, la corona. Pero en su juicio sobre la víctima no hay indulgencia. El luchador caído que arroja su escudo y con un dedo de la mano izquierda suplica piedad, no puede esperar ninguna considera-

ción. Los espectadores desprecian a quien tiene demasiado aprecio por su vida. El vencido no mueve a compasión, sino que provoca la cólera y el enojo de los espectadores. ¿Qué comparación cabe entre la soberanía del vencedor y los gemidos de un cobarde? Éste no hace más que mancillar el triunfo del que el espectador ha participado, que él mismo ha obtenido. Y hace recordar el espantoso miedo a la muerte, que uno acaba de superar felizmente en la multitud. La súplica del infeliz sólo puede producir el efecto contrario. Al que cae hay que golpearle, martirizarle y matarle, tal es el principio de la barbarie, que dicta a la multitud su veredicto. El hombre caído es rechazado, expulsado del mundo humano. Debe desaparecer para siempre. Sepultureros vestidos de Mercurio o de Caronte –el barquero del infierno– debían retirar los muertos. Con un hierro candente comprobaban si aún había en ellos algún signo de vida. Si uno estaba agonizando, lo remataban. Pero si alguno había sobrevivido al combate mortal después de haber demostrado valentía y resistencia, merecía respeto, a veces incluso admiración. Y se le perdonaba generosamente la vida. De la historia secular de los juegos de circo en Roma nos es conocida la costumbre de que el público decidiese, al final de los combates, si el vencido debía morir. Es cierto que el presidente de los juegos, que a menudo era el propio emperador, el espectador supremo, tenía formalmente el derecho de sentenciar. El pulgar hacia arriba significaba vida, y hacia abajo, muerte. Pero el verdadero soberano de la arena no era el césar, sino el público. Pocos emperadores se atrevían a decidir contra la opinión de la multitud. El emperador observaba atentamente los pañuelos que el público agitaba y escuchaba los gritos más potentes y las palabras más coreadas. En fin de cuentas era la multitud la que pronunciaba el veredicto de vida o de muerte. Los espectadores eran a la vez verdugos y jueces. Ellos decidían el destino, ellos perdonaban vidas u ordenaban el último acto de violencia.

7. LA EJECUCIÓN

«Hoy se va a utilizar la máquina inventada para cortar la cabeza a los criminales condenados a muerte. Esta máquina tiene muchas ventajas sobre las formas de ejecución empleadas hasta el presente: su forma causará menos impresión; la mano del hombre no quedará deshonrada por la muerte de su semejante y el condenado no tendrá que soportar otro suplicio que el miedo a la muerte, el cual será más penoso que el propio tajo que le quitará la vida»[1].

Así anunciaba oficialmente el Nuevo Régimen aquella innovación. Para que la ejecución por el nuevo sistema se llevara a cabo sin contratiempos, una semana antes se había probado el aparato, primero con corderos vivos, y después con hombres muertos. En algunos cadáveres, las cabezas quedaban colgando de tendones y músculos. Hubo que dar a la cuchilla forma obli-

1 Cit. en Daniel Arasse, *Die Guillotine. Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit*, Reinbeck, 1988, p. 37.

cua y aumentar su peso. El 25 de abril de 1792 todo estaba dispuesto para estrenar la guillotina en la Place de Grève de París. Los poderes públicos tomaron la sabia precaución de desplegar una unidad de guardias para proteger la máquina de los curiosos. Pero la sensación anunciada se tornó en franca decepción. Se decapitó sin ningún percance a un delincuente, un ladrón llamado Pelletier, que había pasado varios meses en prisión esperando su ejecución. La máquina funcionó perfectamente, con demasiada perfección. Todo fue visto y no visto. La máquina era muy directa. Caía la cuchilla, un golpe seco y el malhechor dejaba de existir. Los espectadores no veían nada, no tenían tiempo para estremecerse. El aparato no resistía la comparación con los viejos suplicios. La prensa informó de las protestas del público: «Que nos devuelvan nuestra vieja horca».

La introducción de la guillotina marca un punto de inflexión histórico. Significa la penetración de la revolución industrial en el dominio de la pena capital. La ejecución se mecaniza; el verdugo, el maestro del dolor, es degradado a la condición de empleado que maneja una máquina. La cuchilla democrática ha sustituido a la espada aristocrática, y la perfección técnica ha eliminado el arte del suplicio. El largo espectáculo de la agonía se ha reducido al instante de la muerte. De ahí la decepción de los espectadores, que echan de menos la liturgia de los castigos, la manifestación visible de la violencia soberana, la fiesta sagrada de la sangre. El régimen revolucionario reconoció enseguida esta pérdida de significación, por lo que hizo de la guillotina el centro de un nuevo espectáculo que combinaba la nueva técnica con el viejo ritual. En los meses que siguieron, la nueva máquina se convirtió en órgano ejecutivo del terror. Funcionaba sin percances, eficazmente y con mecánica regularidad. Los condenados a muerte eran conducidos, como en tiempos del Antiguo Régimen, al patíbulo en cortejo público a

través de la ciudad. Los tablados elevados, los puestos alquilados y los gemelos de teatro mejoraban la visión. Las cabezas cortadas eran mostradas a la multitud. El número de víctimas creció con rapidez, acelerándose el ritmo de trabajo de la máquina de la muerte. La última fase de la Revolución fue una época de igualdad mecánica. La cantidad de muertos compensaba la cualidad perdida de las atrocidades de los viejos tiempos. Se decapitaba a docenas de condenados por día. La máquina no hacía distinciones. Bajo la cuchilla, todas las cabezas eran iguales.

La ejecución pública no fue algo exclusivo de la Revolución. Es la insignia más visible de todo poder. Lo que la tortura hace en secreto, la ejecución lo hace a la vista de todos: fundar y consolidar el orden político y social. Las revoluciones, las persecuciones, el terror y la tiranía no hacen más que emplear un procedimiento que siempre ha garantizado la ley y la homogeneidad: matar a los traidores, a los criminales y a los infieles. En la ejecución, el régimen arbitrario se alía con el reinado del orden. Históricamente, pocas sociedades, pocas legislaciones han renunciado a la pena de muerte. Detrás de la ley está el cartel indicador del camino del Gólgota. Junto al código está la espada. Hasta hoy, la abolición de la pena de muerte no es, allí donde se ha producido, más que un episodio limitado en el tiempo, y no un signo de progreso de la civilización. El decreto no tardará en ser derogado en cuanto se proclame el estado de excepción o la voluntad de la mayoría decida al respecto.

La ejecución es una forma fundamental de la violencia colectiva. Sea una medida codificada o una sanción social, descansa siempre sobre la definición de una culpabilidad. Castiga un crimen y condena a un culpable. La idea del derecho y la idea del delito constituyen su base. En esto se distingue la ejecución de otras formas de matar en las que ciertamente las prácticas son las mismas, pero no son concebidas como castigos.

Una masacre de extranjeros o indeseables no es un castigo, como tampoco lo es una matanza de rehenes o una operación de represalia contra inocentes. Podrán las pruebas de culpabilidad ser dudosas, y el delito algo fantasmático, pero la ejecución es un rito judicial, una medida del orden. Es cierto que, en este caso concreto, las fronteras entre la muerte legal y la ilegal son difusas. Algunos asesinos múltiples invocan una culpabilidad ficticia de las víctimas para dar legitimidad a sus asesinatos. Pero con ello no hacen más que confirmar la validez de la idea jurídica. La ejecución es la reacción al acto de transgredir una prohibición. Siempre le precede un delito penado con la muerte, sea real o imaginario.

¿Pero en qué consiste la culpabilidad? ¿Qué clase de delitos castigan los grupos, las sociedades o los poderes públicos con la eliminación del delincuente? Por diversas que sean las clasificaciones culturales de las desviaciones, al cabo siempre son las mismas infracciones y las mismas violaciones de tabúes las que son penadas con la muerte. En primer lugar, los tabúes de la carne, las perversiones de la procreación, los vicios sexuales: incesto, fornicación, adulterio y sodomía. Las desviaciones carnales infringen las reglas del parentesco y del sexo social. Atentan contra las costumbres y la moral, pero sobre todo contra la base física de la sociedad. La unión de los cuerpos se efectúa siempre en los límites de lo social, en aquella zona penumbrosa entre el instinto y la sociedad, donde reinan las fuerzas disipadoras. A continuación, las violaciones de tabúes concernientes a las relaciones con la naturaleza: magia y brujería. La alianza con los poderes de las tinieblas, el pacto con los demonios y los espíritus elementales, confieren capacidades sobrehumanas y causan desgracias en el mundo humano. La magia negra no es sino la inversión, la imagen en negativo, de lo que hacen los curanderos y los sacerdotes con la aprobación social. Las brujas y los magos tratan con los espíritus de la noche; los sacerdotes, con los del día.

Luego vienen los tabúes religiosos: el insulto a los dioses, la profanación del santuario, la negación de la fe y el sacrilegio. El hereje es un hombre de fe que perturba el espíritu de los fieles y amenaza el poder de los sacerdotes. El sacrilegio provoca la ira de la divinidad y destruye el vínculo más poderoso de los que mantienen la cohesión de la sociedad: la creencia en los mismos ídolos. La transición del sacrilegio a la traición es fluida. La herejía es una traición: traición a los ideales, convicciones, utopías e ideologías comunes. El traidor vuelve la espalda a la comunidad religiosa o política y se pone al servicio del enemigo. Viola el tabú de la fidelidad inconmovible, viola el juramento que cohesiona al grupo y profana el santuario que los hombres erigieron en común: la sociedad misma.

Viene después el tabú de la propiedad. Salteadores, ladrones y monederos falsos atentan contra el orden social de las cosas, contra el reparto de las mismas, contra las bases del intercambio económico y social. Y, finalmente, el tabú del asesinato. El asesino se arroga un derecho que ningún súbdito tiene: el de ser dueño absoluto de la vida de otro. Él desmiente la garantía fundamental de la que todo orden recibe su legitimidad: la garantía de la vida. El asesino es el peor enemigo de esa legitimidad. La vulnera en su raíz más profunda, viola el tabú sobre el que reposa la sociedad entera: el tabú del asesinato. De ahí que sea excluido de la sociedad y castigado con la muerte.

Todas estas transgresiones atentan contra el orden social, sus delimitaciones y sus valores. De ellas, sólo el robo, el asesinato y la traición dañan directamente a otros hombres. Todos los demás delitos se sitúan en las regiones periféricas e imprecisas en las que el mundo social confina con otros mundos: con lo sagrado, con la naturaleza y con el deseo. Los tabúes y las prohibiciones no conciernen sólo a las relaciones entre los hombres; ante todo protegen a la sociedad de lo exterior a ella: de los elementos, las pulsiones y los dioses. Quien contraviene

estas prohibiciones origina peligros insospechados. Abre las puertas a poderes extraños, destruye los límites de lo social; más aún: el principio mismo del límite.

Para los atentados contra el dios de la sociedad no hay desagravio posible. La culpa no puede borrarse con ninguna disculpa. La venganza contra aquellos que han transgredido la prohibición y amenazado el reinado del orden es implacable. Sólo la muerte limpia esta afrenta. Sólo la muerte puede aplacar a la divinidad y restaurar la validez del orden cuestionado. El parentesco de la pena de muerte con la antigua práctica del sacrificio humano es evidente. Un estado que había sido alterado es restablecido mediante el don más precioso que cabe imaginar: la vida de un hombre. El sacrificio de una vida protege a la sociedad preservándola de otros posibles daños y limpiando la ofensa cometida. El cadalso es el altar de la sociedad. Sobre él se ofrece el sacrificio expiatorio al mayor de todos los dioses: la propia sociedad. Lo que distingue a la pena capital de los antiguos sacrificios cultuales es únicamente la inversión del objeto y de la dirección temporal. El sacrificio humano tiene por finalidad aplacar al dios de antemano; el sacrificio penal expiar un delito después de cometido. A los antiguos poderes del destino se sacrificaban seres humanos de gran valía, seres sin tacha, culpa ni impureza. El dios mortal se contenta con el sacrificio del culpable, el proscrito y el marginal.

Los métodos de castigo tienen un sentido que corresponde al grado de culpabilidad. La ejecución es mucho más que un procedimiento técnico para quitar la vida a un hombre. Esta reducción técnica es muy reciente. Es una conquista de la cultura moderna. El desencantamiento del mundo ha transformado también las prácticas de la ejecución. La inyección letal, la electricidad, el gas o las balas son procedimientos más bien rápidos y poco espectaculares. Estas armas se emplean hoy contra asesinos, espías o adversarios políticos en un recinto

discreto de la sección de condenados a muerte o en el patio de una prisión. En los países occidentales, la ejecución se realiza fuera de la vista directa del público, y no para evitar a nuestros civilizados contemporáneos la visión de la muerte, sino para ahorrarles la experiencia de que su civilización no es tan avanzada. De los rituales del suplicio público no han quedado más que algunos restos. La sociedad sólo está presente en los lugares de ejecución en las figuras de unos pocos representantes. Pero no hay que ver en esta decadencia del ritual un signo de «humanización». Pues no supone una revalorización de la vida humana, sino, por el contrario, una desvalorización. Lo que en otros tiempos era una escenificación y una fiesta que suspendía lo cotidiano, se desarrolla ahora incidentalmente en la rutina de la vida penitenciaria. Pero los espectadores siguen el drama a distancia, a través de los medios de comunicación, y escuchan y leen ansiosos las informaciones sobre el rechazo del recurso de gracia y los horrores de la silla eléctrica. A pesar de la desritualización, la ejecución ha conservado su valor de acontecimiento sensacional. Todavía permanecen en la memoria colectiva significaciones de la pena de muerte propias de los antiguos suplicios[2].

El objetivo de la pena de muerte es la disuasión, la eliminación, la purificación y también la humillación del criminal. Muchos procedimientos no sólo quitan a éste la vida, sino también el honor y la estimación. La muerte física se empareja con la muerte social. Entre los castigos más infamantes figuran la crucifixión y el ahorcamiento. La horca y la cruz son emblemas del ultraje mortal. Se cuelga al malhechor de las manos, de los pies o del cuello y se le abandona a los elementos. La cruz era la

2 Sobre la historia de los diferentes métodos de ejecución, *cf.*, entre otros, Hans von Henting, *Die Strafe*, vol. 1, Berlín, 1954; Karl Bruno Leder, *Todesstrafe. Ursprung, Geschichte, Opfer*, Múnich, 1986; Richard van Dülmen, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, Múnich, 1988.

pena para los esclavos, los revoltosos y los salteadores. El delincuente era primero azotado hasta la dilaceración, y luego se le rompían los huesos. La agonía podía durar horas. La muerte le sobrevenía finalmente por colapso circulatorio y fallo cardiaco. Sin embargo, no estaba permitido bajar el cadáver de la cruz. Éste no tenía derecho a una sepultura digna. El muerto debía permanecer colgado hasta descomponerse, hasta que los pájaros, el viento y la lluvia hubieran concluido su tarea.

También el ahorcamiento era, como la crucifixión, una ejecución «seca», sin sangre. El malhechor, casi siempre un ladrón o un estafador, y más tarde también el autor de un delito capital, era rapado y desnudado de cintura para arriba. Luego se le conducía al lugar de la ejecución, que se hallaba fuera de la población, y se le colocaba la cadena o la soga en el cuello. Cuanto más alto se le colgaba, más infamante era el castigo. La muerte no se producía por fractura de las vértebras cervicales, sino por un prolongado estrangulamiento[3]. El ahorcado sufría dolores atroces causados por la compresión de la sangre en la cabeza antes de que su garganta quedase completamente estrangulada. El ahoracado tampoco era sepultado. Su cadáver permanecía colgado durante días, balanceado por el viento y comido por los cuervos. Las horcas estaban en todas partes: en aldeas y en ciudades, en palacios y en monasterios. Los patíbu-

3 Hasta 1783 no se adoptó en Inglaterra como método oficial de ejecución el procedimiento consistente en hacer caer al condenado desde cierta altura con una larga soga al cuello para romperle la nuca. Ello sucedió después de que se hubiera trasladado el cadalso de la ciudad a las puertas de la nueva prisión de Newgate. La eficacia del *long drop* fue objeto de controversia hasta el siglo XX. Mientras en Inglaterra y en EE. UU. se utilizaba la trampilla, el último verdugo del imperio austrohúngaro abogaba por el estrangulamiento rápido. Los asistentes del verdugo agarraban al condenado ya colgado de las piernas y tiraban de él hacia abajo, con lo cual interrumpían la respiración y el riego sanguíneo de su cerebro. Este mismo método se empleó cuando Hitler hizo ejecutar a los conjurados del 20 de julio en Plötzensee. Los criminales de guerra alemanes fueron ejecutados mediante el *long drop* en Nuremberg y Hameln.

los se veían desde lejos, en los montes, en los gólgotas del poder ordenador.

La cruz y la horca mantenían a los malhechores a la intemperie. Los demás elementos, la tierra, el agua y el fuego, se usan en los rituales de purificación. No son ellos los más idóneos para la ignominia, sino para la eliminación completa y sin resto. Al quitar la sociedad de en medio al malhechor, purifica su propio cuerpo de la culpa que aquél le había endosado. Esto es particularmente evidente en el ahogamiento, una pena típica para las mujeres. Infanticidas, adúlteras y brujas eran arrojadas al mar o a un río. Para arrojarlas en el lugar donde la corriente fluvial era más fuerte, se conducía a la condenada a un puente o a un pontón, se la ataba, se la introducía en un saco, en un tonel o en un cesto y se la arrojaba al agua. Si salía a la superficie, los alguaciles la volvían a sumergir empujándola con un varejón. La corriente arrastraba a la condenada. El agua es un medio de liquidación. Lava la culpa y la hace desaparecer arrastrándola.

Otra pena aplicada a las mujeres consistía en enterrarlas vivas: la muerte por medio de la tierra. La fosa recibía a las convictas de infanticidio, parricidio, adulterio e impudicia, a las culpables de atentar contra la sacrosanta familia. También los violadores eran enterrados vivos. Entre las clases altas –los nobles y los patricios urbanos–, se emparedaba a la culpable en la bodega de la propia casa para evitar a los parientes la ignominia del espectáculo de una ejecución pública. En los lugares pantanosos se sumergía a la culpable en un cenagal. Pero, por lo general, se conducía a la condenada a un lugar de ejecución, a un patíbulo, y bajo él se la tendía atada y bocarriba en una fosa. El verdugo echaba tierra sobre ella empezando por los pies. A veces se colocaba a la condenada una caña en la boca para retardar la asfixia y ofrecer al alma una salida. Zarzas colocadas sobre su cuerpo desnudo retenían el crimen en la tierra. O se clavaba en el cuerpo de la pecadora una barra de hierro

puntiaguda para retener el mal e impedir su retorno. En ciertos lugares se enterraba a los dos adúlteros vestidos, uno sobre otro, y se atravesaba a ambos con tal barra –la unión prohibida, en la muerte–. La inhumación condenaba al mal a permanecer bajo tierra. Lo que queda bajo tierra pertenece al mundo inferior, y no tiene ningún poder sobre los vivos. Del mismo modo que la corriente de agua arrastra la culpa, en la fosa queda el mal encerrado para siempre.

En este conjunto de rituales de purificación encontramos finalmente la hoguera. Lo que las llamas devoran desaparece para siempre. Lo único que queda es un montoncillo de cenizas. Y si las cenizas son dispersadas, nada, absolutamente nada queda que haga recordar lo que una vez tuvo forma y figura. El fuego lo elimina todo, incluso a monstruos y demonios. Sólo el fuego puede romper los maleficios, pues sólo él es tan insaciable y poderoso como la fuerza que ha de aniquilar. Los criminales que practicaban la magia y ofendían a la fe –herejes, brujas, idólatras y perjuros– debían terminar sus días en la hoguera. Quemar al reo era la práctica de los campeones de la fe, de la persecución religiosa, de la Inquisición. Y como el fuego necesita ser continuamente alimentado, la ejecución se convertía en una gran fiesta del fuego en la que docenas de condenados eran quemados a la vez en un solo auto de fe.

En general, la ejecución se desarrollaba de la siguiente manera: el condenado era encadenado a un poste alrededor del cual se habían amontonado ramas, paja y leña. A veces se le colocaba encima de tales combustibles, o sobre una banqueta. Luego se acumulaba la leña en torno a él, de tal modo que quedaba dentro una especie de nicho que lo ocultaba a las miradas de los espectadores. Ello permitía al verdugo concederle una gracia particular. Antes de prender fuego, estrangulaba discretamente al condenado con un fino cordón o le colgaba al cuello un saquito de pólvora, cuya explosión abreviaba su sufrimiento,

pues la quema podía durar mucho tiempo, especialmente cuando la leña no ardía bien. Si el público se enteraba de aquella secreta concesión del verdugo, mostraba disgusto. Se sentía engañado, pues el espectáculo estaba adulterado. El público quería oír los gritos, los tormentos de un hombre abrasado vivo. Los huesos carbonizados eran luego triturados por los asistentes del verdugo, y las cenizas se arrojaban a un río o se dispersaban al viento. La purificación de la sociedad concluía con la desaparición total del culpable.

Tanto en la ejecución infamante como en la que se proponía la eliminación sin resto, apenas había efusión de sangre. Los rituales de disuasión, en cambio, arruinan la forma corporal entera, exhiben la interioridad corporal y exponen directamente a los ojos del público el dolor y el tormento. El suplicio de la rueda era una pena reservada a los varones. Se arrastraba al asesino, sujeto a un armazón, hasta el lugar de la ejecución, se le desnudaba –sólo se le dejaba un taparrabos– y se le introducían unos troncos bajo los miembros, de tal modo que brazos y piernas quedaban en falso. El verdugo tomaba una rueda de carro enllantada y la dejaba caer sucesivamente sobre determinados huesos. Los golpes se sucedían según un orden prescrito. Si el reo estaba condenado a recibirlos «de abajo arriba», el verdugo empezaba por la tibia de una pierna y continuaba en el muslo, luego pasaba a la otra pierna, después golpeaba los antebrazos y los brazos y finalmente la caja toráxica y la nuca. Si la sentencia decía «de arriba abajo», el orden se invertía. Era la variante más suave, que ahorraba al condenado el dolor de las fracturas. A continuación se introducían los miembros facturados entre los radios de una rueda de mayor tamaño. El cuerpo así trabado era suspendido del extremo de un poste para observar si aún daba señales de vida.

Si la rueda fracturaba el cuerpo, el descuartizamiento separaba completamente sus miembros. Más raramente eran

arrancados con un tiro de cuatro caballos[4]. Era un espectáculo horrible que no se desarrollaba sobre ningún tablado, sino en una gran plaza, en medio de la concurrencia. Para castigar la alta traición y el regicidio, el Estado ocupaba el centro físico de la sociedad. Cuando no se recurría a los caballos, el verdugo iba cortando con un cuchillo de matarife el cuerpo del condenado de abajo arriba, le atravesaba el corazón, le extraía las vísceras, se las arrojaba a la cara y a continuación las enterraba. Luego colocaba el cuerpo vaciado sobre una tabla, lo decapitaba con un hacha y cortaba el tronco en cuatro partes. La cabeza era clavada a la punta de una lanza y exhibida en procesión triunfal. Las demás partes eran dispersadas a los cuatro puntos cardinales. Se clavaban en pilares o colgadas en distintos lugares de las calles principales para advertencia de habitantes y extranjeros.

La decapitación divide el cuerpo en dos partes: cabeza y tronco más extremidades. En los albores de la Edad Moderna europea era la forma más corriente de ejecutar la pena de muerte. El hacha y la espada eran, a diferencia de la horca,

4 El descuartizamiento con cuatro caballos era muy raro. Esta pena estaba reservada a los culpables de alta traición y a los autores de atentados políticos. El método a veces fracasaba porque los caballos no conseguían arrancar brazos y piernas del tronco del condenado. En tales casos, el verdugo debía seccionar las articulaciones. Uno de los descuartizamientos más espectaculares fue el de Damiens, llevado a cabo en París en 1757, y en el cual, se cuenta, algunas damas de alcurnia, acompañadas de sus caballeros, se recrearon a ojos vistas. En la ejecución de Ravaillac, realizada en 1610, los espectadores intervinieron directamente en el acto: «Finalmente, después de que los caballos hubieran estado tirando durante una hora larga sin conseguir arrancarle uno solo de su miembros, el condenado expiró. Luego se le descuartizó, y, una vez descuartizado, gentes de toda condición corrieron hacia él armados de cuchillos, espadas, dagas y otros objetos afilados para cortar en trozos los miembros separados. Se los arrebataron al verdugo y los arrastraron triunfantes por las calles de París. (...) Algunos vecinos de los alrededores de París aprovecharon la ocasión para llevarse algunos trozos y partes de las vísceras con el fin de quemarlos en sus pueblos» (cit. en Roland Villeneuve, *Grausamkeit und Sexualität*, Berlín, 1988, p. 108).

armas honrosas para condenados de algún relieve social. Esta ejecución sangrienta era rápida. Si creemos los testimonios de médicos y verdugos, la cabeza separada seguía viva por un tiempo breve. Pero no siempre el corte era limpio. El uso de la espada requería práctica y concentración. El verdugo debía acertar en un punto exacto entre las vértebras para cortar la cabeza de un solo tajo. Para ello necesitaba la colaboración del condenado. Éste debía facilitar la tarea en el último minuto. Debía estirar la cerviz y mantener la cabeza quieta. De no hacerlo, podía desviar el golpe y herir los brazos de los auxiliares que sujetaban al condenado. A menudo debía el verdugo cortar posteriormente músculos o tendones hasta que la cabeza caía al montón de arena dispuesto al efecto. Estos fallos podían ser muy peligrosos para el verdugo. El público entendido se reía de él o lo apedreaba. Y a veces la guardia debía intervenir para que la multitud enfurecida no lo linchara.

La cabeza cortada era colocada en el extremo de un palo o expuesta durante días en el patíbulo, en las murallas o en una torre. Ésta era una medida de disuasión, una advertencia para cualquiera que la viera, para los futuros malhechores, para el mal en general. La cabeza del enemigo público debía repeler el mal, alejar a los demonios y ahuyentar a los enemigos interiores y exteriores. La cabeza cortada era como un centinela –y como una antorcha triunfal–. Siempre que se proclamaba una victoria, los hombres exhibían una cabeza, que podía ser la del rey o la del regicida. Ésta era objeto de todos los desprecios. Se la insultaba y se la escupía. Este macabro trofeo tiene un significado ambiguo. Repugna, espanta y a la vez atrae. Manifiesta la victoria del poder y aviva el temor a ese poder. La sangre humana esconde energías inquietantes. Si la cabeza rueda sobre el patíbulo y la sangre mana del cuello, los espectadores se acercan y procuran que esa sangre les salpique. La sangre es ardientemente deseada. Los auxiliares del verdugo llenaban de ella

pequeños vasos que repartían entre los enfermos. Se convertían en expendedores de un fluido con virtudes curativas. Y había quien vendía paños empapados de esa sangre. Tras una ejecución de dos asesinos llevada a cabo en Berlín en 1864, estos paños se vendieron a dos táleros cada uno. La fiesta de la sangre concluía con un acto de canibalismo.

El poder ejecutivo está sujeto a unas reglas, a un orden del ritual. Incluso el tumulto tiene en él un puesto bien determinado. El acto de matar públicamente a un hombre es una manifestación cultural, un teatro del terror. Los papeles están definidos, y la violencia de los sentimientos es encauzada y moderada mediante una forma ritual, cuya estructura es conocida desde antiguo. Es la estructura del rito de paso[5]. Un hombre es transportado al más allá porque una autoridad lo ha ordenado. Aunque el poder sustenta su reconocimiento en la promesa de impedir la muerte; aunque está obligado a proteger la vida de todos los hombres, la ley exige la muerte. Tal es la paradoja política de la pena de muerte. Aunque obligado a acabar con la violencia de una vez por todas, el poder recurre a la violencia mortífera. De ahí la necesidad de una forma simbólica que haga defendible, legítima y aceptable la ejecución.

¿Qué sucede con el condenado? Antes de matarlo se le prepara para la muerte. En vísperas de su ejecuión se le conceden deseos: una última visita y una comida copiosa que conforta el cuerpo y el alma: la última comida. En los países cristianos, un sacerdote hace cuanto puede por la salvación de su alma. Para que la ceremonia se desarrolle sin incidentes, el pobre pecador debe representar dócilmente su papel. Si se resistiera, perturbaría la ceremonia y complicaría el trabajo del verdugo. De ahí

5 Sobre la teoría de los ritos de paso, *cf.* Arnold van Gennep, *Übergangsriten*, Fráncfort, 1986, y Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Aldine Publishing Co., Chicago, 1969.

los esfuerzos por conseguir que se arrepienta de sus faltas y acepte lo inevitable. Cuando la hora se aproxima, se le transforma apresuradamente en víctima de un sacrificio humano. Se le aísla de la sociedad, se le ata, se le corta el cabello, se le arranca la ropa y se le golpea. Después de la muerte social, el condenado está indefenso, es un ser que se halla a mitad del pasaje a su destino final. Entonces se da paso al suplicio. Las horas de tormento en la rueda o en la cruz, los minutos interminables en la horca, en la hoguera o bajo el agua, son un lapso de tiempo en el que el instante de la muerte no está precisamente marcado. Los procedimientos del suplicio no son invenciones sádicas. Son productos de una cultura que trata de envaguecer el momento de la muerte para descargar al verdugo y a los espectadores de toda culpa. Cuando se hace intervenir a los elementos, no es en última instancia una mano humana lo que provoca la muerte, sino una fuerza sobrehumana. En mitad del pasaje reina un crepúsculo moral que borra toda culpa y toda responsabilidad. El que el cadáver a menudo quede insepulto, no se debe únicamente al desprecio de los espectadores. El ejecutado no alcanza el reino de los muertos, pues no es aceptado en la sociedad de los muertos. Su cadáver permanece colgado, su cabeza es expuesta, sus restos son devorados por las aves y los perros. Al término del ritual, el condenado está fuera del mundo, de todo mundo.

El verdugo no es el maestro del ritual[6]. Él lleva a cabo la ejecución por orden de la autoridad. El suplicio y la muerte constituyen su profesión. El verdugo vive de atormentar y matar a

6 Sobre la historia y la profesión de verdugo, *cf.*, además de las populares memorias de los verdugos más célebres, Albrecht Keller, *Der Scharfrichter in der deutschen Kulturgeschichte*, Bonn, 1921; Helmut Schuhmann, *Der Scharfrichter. Seine Gestalt - seine Funktion*, Kempten, 1964; Elias Canetti, *Masse und Macht*, *op. cit.*, pp. 378 ss.; Franz Irsigler y Arnold Lassotta, *Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Außenseiter in der mittelalterlichen Stadt*, Munich, 1989, pp. 228 ss.

otros hombres. Se le paga por cada ejecución con dinero o con el favor del príncipe. Esto lo eleva sobre todos los súbditos. Es el único que puede matar a otros sin que nadie le mate por ello. Pero sólo puede matar a quienes debe matar. Y debe matarlos de la manera establecida. La sentencia y el modo de ejecución no son de su competencia. Sólo ejerce su oficio. Si cumple su misión conforme a las instrucciones, nada le sucederá. Pero si hace mal su trabajo, él mismo puede morir ejecutado. El verdugo es un pilar del orden social; él encarna el monopolio de la violencia y está bajo las órdenes de la superioridad. Un tajo fallido de la espada, un trabajo chapucero, una demostración de «falta de profesionalidad», y provocará la indignación de los espectadores. Lejos de ser el amo absoluto de la muerte, el verdugo es sólo un órgano ejecutor. Es el representante de todos, el brazo de aquel poder que es el poder de la comunidad sobre cada individuo.

Siendo el verdugo el único que tiene el privilegio de matar, su posición es ambigua. Su oficio inspira miedo, respeto, envidia, horror y odio. En los regímenes despóticos de Oriente gozaba de un gran respeto. Siempre se hallaba a la derecha del tirano, dispuesto a ejecutar inmediatamente, a una señal suya, la sentencia. El *carnifex* romano, en cambio, esclavo del Estado, estaba maldito. En la Europa medieval y moderna, la consideración que merecía el verdugo era variable. No siempre era un intocable cuyo trato la sociedad rehuía. Con la estatalización de la pena de muerte, el verdugo quedó finalmente integrado en el servicio público. Pero esta variación de su estatus a lo largo de la historia no hace más que probar la perpetua ambivalencia de esta figura social. Su autorización excepcional para matar infunde temor. Los hombres lo evitan porque lo temen, y si para ellos su figura es tabú, es porque envidian de él la violencia que les está prohibida. Tocar al verdugo deja una mancha indeleble. Pero también se le atribuyen poderes sobrehumanos. Se le llama secretamente a la cabecera de los enfermos, y los

objetos de su oficio son fetiches que traen suerte. Lo envuelve un aura mágica e infunde terror sagrado. Se le desprecia porque se le teme. Y se le venera porque sólo él puede dar la muerte como expiación. ¿Qué es el verdugo sino un descendiente del temido sacerdote que sobre el altar sacrifica a los dioses innumerables vidas humanas?

Lo que para el verdugo es una profesión, para los espectadores es una sensación. La afluencia de éstos es inmensa, las calles quedan abarrotadas, miles de curiosos flanquean la procesión, bailan alrededor de la carreta y se apretujan en la plaza donde se llevará a cabo la ejecución. Arden en deseos de avergonzar al criminal. Le arrojan toda clase de proyectiles. Tuvieron que esperar largo rato a que se les permitiera lanzarse sobre su presa. Y aunque hace tiempo que dejaron la ejecución en manos del verdugo, en la procesión expiatoria revive la jauría humana, la masa atávica que en tiempos remotos practicaba el más antiguo de los rituales de la ejecución: la lapidación colectiva. Ellos expulsan al condenado de la sociedad y le lanzan insultos y denuestos. Mas también hay gritos de protesta, de descontento, si la multitud desaprueba la sentencia de muerte. Ésta pide entonces el indulto y se indigna con la autoridad. Las mutaciones del ánimo son imprevisibles. Las fuerzas del orden deben vigilar el ritual. Pues la ejecución agita a los súbditos. La ejecución es la prueba de la legitimidad del poder. Ella demuestra con toda claridad el poder de los protectores sobre el pueblo. En la ejecución, el monopolio de la violencia golpea a los súbditos. El poder ejecutivo se vuelve contra uno de ellos. El repentino cambio de parecer no es solamente resultado de la fluctuación de los sentimientos colectivos. Su razón última se encuentra en la paradoja de la ejecución misma. El contrato, el orden y el poder debían librar a los hombres de la muerte. Pero la muerte retorna, como si todo hubiera sido un engaño, una traición, una ilusión. La furia contra el protector se mezcla con

el temor a la muerte. Es entonces lógico que la ira se vuelva contra el criminal o contra el verdugo. Pues al estigmatizar al malhechor como un monstruo, los hombres lo apartan de su comunidad moral. Y al repudiar al verdugo a causa de la violencia cuyo ejercicio ellos mismos le han encomendado, se absuelven a sí mismos. Esta desviación de la ira y del temor libera al espectador de su división interior. Y entonces puede disfrutar tranquilamente del horror. Se siente seguro.

Mientras el verdugo lleva a cabo su labor, reina entre el público un silencio atento. Fascinado observa el espectáculo, las últimas palabras del pecador, la oración del sacerdote y el trabajo del verdugo. Después del alboroto en el traslado del reo, la multitud permanece atenta y tensa. Juzga los gestos y aprecia el cumplimiento escrupuloso de las reglas. Las bromas, los cantos y los gritos han cesado. Todas las miradas se concentran en los signos de la muerte. Los espectadores la esperan. Cuanto más se acerca, mayor es la tensión que ha de descargarse. En el momento en que el fuego se aviva, o en que el verdugo enseña la cabeza del condenado, la multitud prorrumpe en un gran griterío. Es un grito de horror, de miedo, –y de libertad–. La cabeza es una amenza y, al mismo tiempo, un triunfo. Ella mira fijamente a los espectadores. Separada del cuerpo, es una cabeza como otra cualquiera. Los espectadores reconocen en ella a la muerte, ante la cual todos son iguales. Esa mirada sin vida, esa mueca y esa sangre chorreando son la muerte visible. La muerte amenaza a todo el mundo. El grito común hace que la multitud se sienta libre de ella. Es lo último que hace la multitud expectante. Con ello se transforma. Si el verdugo ha hecho algo mal, sus iras caen sobre él. Si lo ha hecho todo bien, las ovaciones se convierten en una fiesta popular. La multitud se dispersa. Es el momento del alivio, de la satisfacción, del alborozo. Se sirve cerveza, se comen longanizas, y muchos se compran un recuerdo del evento: una guillotina en miniatura.

8. EL COMBATE

En la época en que el rey David vivía en Hebrón, las tribus de Israel partieron a combatir contra las de Judá. Los ejércitos se encontraron junto a la alberca de Gabaón. Antes de comenzar la batalla, Abner, el jefe de los israelistas, hizo a Joab, el capitán de los de Judá, una proposición: «Que los jóvenes se desafíen ante nosotros». Entonces desfilaron doce guerreros de un ejército y otros doce del otro y se enfrentaron. «Cada uno agarró por la cabeza a su contrario, hundió su espada en las costillas del otro y cayeron todos a una. (...) Aquel día la batalla fue muy violenta. Los de David derrotaron a Abner y a los de Israel». Cuando la derrota era inevitable, Abner emprendió la huida, pero fue perseguido por Asael, hermano de Joab. Dos veces pidió Abner a su perseguidor que le dejara ir: «Deja de perseguirme, que voy a tener que matarte, y ¿con qué cara me presento luego ante tu hermano Joab? Pero como Asael no quiso apartarse, Abner dio hacia atrás con la lanza, se la clavó en la

ingle y la lanza le salió por detrás. Allí cayó y allí mismo murió. Todos los que llegaban al sitio donde Asael había muerto se paraban». Cuando Joab vio a su hermano muerto, persiguió a Abner hasta que el sol se puso. Sobre un collado se concentraron los dispersados con sus jefes. Entonces se produjo una disputa verbal bastante insólita: «¿Va a estar siempre devorando la espada?», gritó Abner a Joab, «¿No piensas que luego acaba amargando? ¿Cuándo vas a decir a tu gente que deje de perseguir a sus hermanos? Joab respondió: ¡Vive Dios, si no hubieras hablado, mi gente habría estado persiguiendo a sus hermanos hasta por la mañana! Entonces sonó la trompa y todos se detuvieron, dejando de perseguir a los de Israel»[1]. Abner se marchó con los suyos. En sus filas contó trescientas sesenta bajas, mientras que los vencedores sólo tuvieron veinte.

Esta es una guerra antigua relatada en el libro segundo de Samuel. Para evitar una matanza, los campeones de cada parte deben decidir la victoria luchando entre ellos conforme a unas reglas de combate. «Que los jóvenes se desafíen ante nosotros». Es como un juego. Los que sobrevivan, darán la victoria a su ejército. Pero lo que empieza siendo un duelo colectivo acaba en una carnicería. No queda ni uno solo de los campeones. El juego termina sin ganador. Apenas acabado el duelo, los dos ejércitos se enfrentan. Unos emprenden la huida y son perseguidos, el más veloz de los perseguidores es atravesado con la lanza, su hermano quiere vengarle, e inesperadamente la lucha armada se convierte en un combate verbal. Bastante sangre se ha derramado ya, basta ya de muertos, que además pertenecen a tribus aliadas. La llamada a la paz es aceptada y la guerra termina.

1 Samuel II, 2, 11-32 (*Nueva Biblia española*, trad. dirigida por L. Alonso Schökel y J. Mateos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977²).

Esta historia cuenta una sucesión de formas de combate: primero el *agón*, el duelo reglamentado, luego la batalla y la persecución, y finalmente el armisticio, el agotamiento y el acuerdo. Pero la historia no habla de las transformaciones de la violencia. ¿Cómo se produce aquella escalada de la violencia en los duelos? ¿Cómo se llega a esa furia combativa que sólo quiere sangre y exterminio? ¿Hay un mecanismo interno que rompe las reglas del duelo y barre el principio agonal? ¿Qué impulsa al combate y cómo llega éste a su término? Estas preguntas atañen a la dinámica del combate, no a su motivo. Pues el combate es una forma sui géneris de violencia que tiene sus propias leyes.

Por desiguales que sean las armas, el combate es una relación recíproca. No comienza con el ataque, sino con la defensa[2]. Sin defensa no hay combate. Una invasión o una ocupación no es un combate. Quien enseguida depone las armas y se somete al atacante no combate. Sólo quien se le enfrenta o le opone resistencia acepta combatir. Cualquiera que sea el motivo del ataque —el pillaje o la conquista—, el motor de la lucha es ante todo la autoconservación. El atacante sólo quiere ocupar y someter. Quiere conquistar y vencer, no combatir. Sólo la defensa quiere el combate. Quiere rechazar, preservar, hacer frente a la agresión. Resistencia y combate son así una sola cosa. Lo que origina el combate es, pues, un fin negativo. Alguien opone resistencia

2 *Cf.* Carl von Clausewitz, *Vom Kriege* (edición completa), Francfort, 1980, p. 384. Los pasajes de Clausewitz acerca de la «guerra absoluta», así como su análisis del combate, siguen siendo instructivos respecto a las cuestiones de que trataremos a continuación. Con frecuencia se ha malinterpretado el estatuto antropológico del concepto de «guerra absoluta»; *cf.* a este respecto las oportunas aclaraciones de Panajotis Kondylis en *Theorie des Krieges*, Stuttgart, 1988, pp. 11 ss. Empleando términos sencillos, se puede decir que la argumentación de Clausewitz desciende de los universales de toda guerra a las formas específicas de la guerra en el estado de civilización. Nuestro proceder es diferente, pues partimos de la siguiente cuestión: ¿qué hace que el combate que persigue un objetivo acabe en la violencia absoluta? El carácter de los hechos que aquí constatamos los sitúa más bien en el plano de los universales sociales.

porque no quiere ser víctima de otro. Moviliza todas sus fuerzas porque no quiere caer en manos del enemigio. Quien pretenda acabar con la violencia combativa, tendrá que privar a los hombres de la capacidad de defenderse de otros hombres.

La defensa no se limita a esquivar y esperar. La defensa no es pura pasividad. Más bien quiere mantener un statu quo que el ataque enemigo trata de modificar. La defensa libra una lucha activa. Ya la resistencia tenaz es un combate. Utiliza el tiempo para restablecer el equilibrio de fuerzas y agotar las del adversario. Pero la defensa nunca es sólo defensa. Un combate puramente defensivo sería absurdo. También la defensa quiere la victoria. Pues a fin de cuentas sólo la victoria proporciona seguridad. Un agresor aún con fuerzas puede proseguir su ataque o repetirlo al punto. La pasividad de la defensa sólo se debe a una debilidad transitoria. Pero el objetivo de la defensa no es mantener esa debilidad, sino contraatacar para invertir la proporción de las fuerzas. Dejar al principio la iniciativa al atacante sólo es un medio para agotarle. Cuando su ímpetu cede, es el momento del contraataque, del desquite. Ahora es el defensor el que ataca. Los papeles se invierten. El agresor debe ahora levantar su escudo e intentar devolver los golpes para recuperar su capacidad ofensiva. Esta acción recíproca desplaza los motivos y los fines. Al principio, el fin del combate es aún puramente negativo, reduciéndose a la resistencia y el obstáculo. Mas para responder eficazmente al ataque, de la intención de la autoconservación debe brotar una nueva intención: la de vencer. De ese modo, el combate crea él mismo su objetivo positivo. Cada parte aspira entonces a la victoria, a dominar, arruinar y destruir al adversario.

La autoconservación –y ésta es la lógica inexorable de todo combate– está tanto más garantizada cuantos más daños se ocasionan al otro. Para no quedar indefenso es preciso dejar indefenso al otro. Y para estar seguro frente a él es preciso quitarle su energía, sus armas y su vida. Quien verdaderamente aspira a

la victoria debe cuidar de que el vencido no tenga una segunda oportunidad. No hacerlo sería una locura. De ese modo se desencadena un proceso que, si no se le pone coto, conduce a los peores excesos. Mientras el otro no haya sido vencido, habrá que temer que sea él quien venza. Es, pues, el miedo al propio sufrimiento lo que pone a contribución todas las energías. Y es el miedo que los enemigos sienten uno de otro lo que les obliga a sobrepujarse mutuamente. Cada parte redobla sus esfuerzos para salvarse, y no raras veces lo hace hasta el límite, hasta el agotamiento. En esta acción recíproca actúan ya las energías que rompen las reglas del *agón* y dan libre curso a la violencia.

El combate no es una competición. Los adversarios no compiten por un premio que al final el ganador recibirá de un tercero. La victoria no es un tercer elemento que exista independientemente de la lucha de los rivales. La victoria consiste más bien en que uno gana lo que el otro pierde. O tú o yo, de eso se trata en el combate. *Tertium non datur*. La victoria de uno es la derrota del otro. Las acciones se oponen directamente una a la otra, sin mediación de ninguna otra. Los hombres pueden luchar por muchas cosas: por el poder, por un territorio, por la riqueza, por la consideración de otros hombres o por su honor. Pero estos objetivos nada en absoluto dicen sobre el desarrollo de la lucha. No es el objeto deseado lo que determina la acción, sino los medios empleados. Cuando su lucha recurre a la violencia, no se busca más que una cosa: la evitación del sufrimiento, del daño. Y para ello hay que matar y sobrevivir. Podrá haber reglas que prohíban determinadas armas o determinadas crueldades, pero una vez iniciado el combate son letra muerta. El combate no es un juego ni puede serlo[3]. Los juegos se ajus-

3 Por eso es un error categorial querer deducir la guerra y el combate del principio del *agón*, como todavía intentó hacer, entre otros, Johan Huizinga (*Homo ludens*, Hamburgo, 1956, pp. 90 ss.). El concepto de juego reglamentado, cualquiera que sea la manera de explicarlo, equivoca desde el principio la realidad del combate.

tan a unas reglas. Sólo se juega partiendo de unas reglas aceptadas. De la competición, del *agón*, ha de salir un ganador que recibirá un premio. Pero en la lucha violenta la victoria es la supervivencia, y la derrota la muerte. Los que luchan se lo juegan todo. Por eso dejan de valer todas las prohibiciones. El juego limpio o la paridad en las armas no cuentan para ninguno de los combatientes. Al contrario: el que quiere vencer, sobrevivir, evita desde el principio el duelo caballeresco entre pares. Busca el ataque por sorpresa, tiende emboscadas, cerca al enemigo y le corta la retirada. La ley de la autoconservación sólo conoce un objetivo: quitar al otro desde el principio toda ventaja, hacer todo lo posible para que se quede cuanto antes sin defensa y deje de ser un peligro.

Está en la naturaleza del combate emplear fuerzas que remuevan todos los obstáculos. El exceso que es la violencia absoluta no es una forma degradada del combate, sino que está en su estructura misma. Pues el combate concentra las actividades y clarifica las relaciones sociales. El campo social se divide en el del amigo y el del enemigo. Quien no es amigo, es enemigo, aunque sea el hermano enfrentado al hermano. Del mismo modo que el combate no tiene un tercer objetivo, tampoco tolera una tercera persona. Sólo en el *agón*, no en el combate, hay un árbitro que vigila el respeto de las reglas. Pero los combatientes están solos unos con otros. Se acorralan y se acometen uno a otro hasta el agotamiento. Aunque el combate y la hostilidad consistan en una relación recíproca, su objetivo último es la asimetría absoluta, esto es, la destrucción de esa relación social. La hostilidad que emplea todos los medios desemboca finalmente en su propia disolución. Pero en la mayoría de los casos históricos, ello no significa desarme, agotamiento o conquista, sino desastres, estragos y destrucción. Dicho de otro modo: cuantos menos daños quiera uno sufrir, más daños tendrá que ocasionar al otro. Si quiere que un combate arriesgado

y ruinoso acabe cuanto antes para volver a encontrarse seguro, antes tendrá que intentar la rápida aniquilación del enemigo. No es en la batalla, sino en la masacre donde la guerra encuentra su verdadera naturaleza.

No es necesario que la hostilidad preceda al combate. Con frecuencia sólo se desarrolla en el curso de la contienda. También aquí es la práctica determinante. Aunque los motivos sean fútiles y los objetivos insignificantes, la colisión excita la hostilidad. El primer golpe provoca el contragolpe, el primer herido exige represalia y los muertos claman venganza. La defensa aumenta la tensión entre las fuerzas, y la acción provoca una reacción mayor que ella. La violencia, la venganza, la furia y el odio se llaman mutuamente, y estas acciones recíprocas de naturaleza emocional se espesan a medida que la confrontación se intensifica. Cuanto más vigorosa es la defensa, más intenso es el ataque, y cuanta más violencia ajena consigue atajar la violencia propia, más furiosa es la agresión. La inhibición por otro desinhibe, hasta el punto de que el motivo de la autoconservación se transmuta en la pasión de la hostilidad. La ferocidad del combate hace retroceder sus objetivos, y el campo de batalla se llena de odio, ira y miedo. Pero cuanto más enconado es el combate, tanto más impregna a los combatientes. La guerra engendra el guerrero, y el combate, el enemigo. La propia lucha desencadena las energías que la alimentan y la impulsan. El antagonismo ya no puede suspenderse. El adversario se convierte en enemigo mortal, y la autoconservación es eclipsada por la voluntad ilimitada de herir y matar.

Es la resistencia recíproca lo que origina la ferocidad del combate. Sin embargo, el combate no obedece sólo al furor ciego. Más que ningún otro asunto humano, el enfrentamiento físico exige de los hombres inteligencia y cálculo. El combate es el terreno de la táctica y la estrategia. Una cabeza fría es fundamental para la supervivencia. Como cada movimiento del ene-

migo puede constituir un peligro mortal, la racionalidad y la previsión revisten una importancia dramática incomparable. La ligereza puede ser fatal para el combatiente, y la presunción puede traer sufrimiento y muerte. La racionalidad se concentra en lo que en el enemigo hay de imprevisible. Su libertad es un peligro mortal. Por eso hay que llevarlo a una situación en la que sus reacciones sean lo más previsibles posible. Pero totalmente previsibles lo son sólo cuando se halla enteramente privado de su capacidad de acción y todas las fuentes de su fuerza han sido destruidas. El plan de combate sólo es perfecto cuando todo factor es calculable, esto es, cuando el otro está muerto.

La estrategia prepara el combate. Ella determina dónde, cuándo y con qué se debe combatir. Ella procura los recursos y equipa a los combatientes. La táctica, en cambio, establece cómo han de utilizarse los medios y cómo ha de conducirse la batalla. Ambas operaciones, con las que se intenta racionalizar el combate, tienen una función en común: la reducción de la incertidumbre y la exclusión del azar. Cuanto mejor preparadas, más fácil es parar los golpes del adversario. Además de la coordinación de las fuerzas de combate y el fortalecimiento del espíritu combativo, la lucha contra el azar exige sobre todo una cosa: información. La información es una estrategia del saber. Una parte quiere saber de la otra más de lo que esta otra sabe de la primera. Pues cuanto más preciso es el conocimiento de las intenciones, los planes y las fuerzas del enemigo, más ventajosa es la propia situación. En esta medida, el combate reclama un genuino acto social. Exige ponerse en el lugar del otro. Este intercambio anticipatorio de papeles es una cuestión de vida o muerte, y hasta puede decirse que es ante todo la amenaza de la violencia lo que obliga a los hombres a adoptar la perspectiva del álter ego. El primer Otro significativo es el enemigo. Mucho antes de concluir un contrato, la omnipresencia del riesgo de

combate obliga a los hombres al intercambio de papeles, a la socialidad. Quien no quiera caminar ciega e irreflexivamente hacia su perdición, debe descubrir los fines del otro y al mismo tiempo impedir que él descubra los suyos. A este propósito sirven el espionaje y el camuflaje. El espionaje descubre secretos del otro sin que él se dé cuenta. El secreto, en cambio, oculta todo lo que el otro no debe saber. En el contexto del combate, la información sobre lo que hacen los otros es esencial para privarles a tiempo de toda autonomía y toda libertad.

Pero las posibilidades de obtener información son siempre limitadas. De un momento a otro, el enemigo puede modificar sus intenciones, llevar a cabo una maniobra de distracción o cambiar de dirección. Mientras sea capaz de actuar, siempre podrá hacerlo de una forma distinta de la que el otro esperaba y de la que él mismo se había inicialmente propuesto. Siempre podrá imaginar y ensayar nuevas posibilidades. Esta capacidad imaginativa es indispensable para el éxito en el combate. Hace que el combate resulte más imprevisible. Incluso quien prevé reacciones flexibles y cuenta con las peores situaciones, chocará con la libertad del otro. Pero cuantas más alternativas se consideran mayor es la propia impredecibilidad y también la de la parte contraria. La racionalidad estratégica se ve así ante un dilema casi insoluble. Sin duda es racional considerar en los propios planes las condiciones cambiantes y adaptarse a las nuevas circunstancias. Pero con ello sólo se consigue incitar al enemigo a hacer otro tanto. Lo que una parte gana en impredecibilidad lo pierde a causa de la impredecibilidad de la otra. Cuanto más se intenta reducir el propio riesgo, tanto más representa el otro un riesgo.

En el combate, la racionalidad está sometida a las exigencias de la supervivencia. Ella es un instrumento de la violencia. El *prius* no es aquí el cálculo, sino la violencia. Sin duda, la elección de los medios es cosa de la decisión y la inteligencia tácticas.

Pero la inteligencia sólo debe dominar las pasiones brutales para aumentar el efecto de la violencia. El entendimiento está todo él al servicio del combate. Cuando se trata de vivir o morir, toda otra consideración, y especialmente si es de naturaleza moral, carece de importancia, pues la situación del combate es una situación total. Absorbe todas las energías y todas las facultades del hombre: su saber, sus sentimientos y su imaginación. En el combate nada hay más allá del combate. Toda atención debe centrarse en su desarrollo. Un instante de inatención o de irreflexión puede ser fatal. Para no perder terreno hay que prevenir la respuesta, sorprender al enemigo, descubrir huecos, aprovechar debilidades. Concentrar las fuerzas no significa lanzarse frontalmente con todas las reservas contra posiciones masivamente fortificadas. La autoconservación exige también economizar fuerzas. El arte del combate ha consistido siempre en saber esperar el momento favorable para acometer con toda energía. Cuanta más brutalidad se despliega en el ataque a un flanco, en la abertura de una brecha o en el cierre de un cerco, antes terminará el combate.

Por mucho que se haya trabajado en la prevención de riesgos, es frecuente que se tome una decisión que se opone a todo cálculo. Ningún otro proceso social es tan poco predecible como el combate. Sólo las masacres admiten una planificación aceptable. El combate no es una máquina social que pueda programarse de forma unívoca. Mientras el otro sea capaz de actuar, nada es como sobre el papel. Incluso en los tiempos modernos es válida la expresión «la niebla de la batalla»[4]. El fragor es ensordecedor, el campo visual extremadamente redu-

4 Sobre el caos de la guerra en tierra, *cf.* la obra, siempre básica, de John Keegan, *The Face of Battle*, Londres, 1975; y entre las más recientes, Harold G. Moore y Joseph L. Galloway *We were Soldiers once... and Young. Ia Drang: The Battle that changed the War in Vietnam*, Nueva york, 1992, y Hugh McManners, *The Scars of War*, Londres, 1993.

cido, el enemigo a menudo invisible, y el fuego de una de las partes no se distingue del de la contraria. Las granadas hacen explosión y esparcen su metralla, y en cualquier parte puede haber minas enterradas. Las comunicaciones se cortan, el grupo se dispersa, y el individuo se encuentra de repente indefenso y abandonado al azar en pleno campo de batalla. En el caos, el peligro es omnipresente. El miedo estalla en pánico y pulveriza toda racionalidad. A lo cual se añaden los numerosos pequeños accidentes cuyo encadenamiento tendrá consecuencias insospechadas. El tiempo cambia súbitamente, el horario no puede ser respetado, las armas fallan, de repente interviene una reserva, los combatientes están agotados, un capitan es alcanzado y otro duda y deja pasar una oportunidad única y decisiva. Todos estos son algunos de los innumerables incidentes imprevisibles cuya acumulación hace irrisoria toda planificación estratégica.

En el combate se dan muchas tendencias que acrecientan la violencia: las emulación de las energías, la dinámica de la hostilidad social, la lógica de la autoconservación, la economía de las fuerzas, la acción recíproca de las pasiones y de las operaciones estratégicas y el desenfreno de los combatientes. El combate envuelve a la persona entera. Él dicta los movimientos del alma, de la razón y del cuerpo. La tensión hace un nudo en la garganta, la boca está seca, la cabeza como hueca, la nuca rígida y el corazón acelerado, hasta que la descarga motora rompe la barrera del miedo. Una fiebre excita al combatiente, que siente un ardor en la sangre. Los gritos, el ritmo de las acometidas y los movimientos de su arma liberan su cuerpo de las cadenas del miedo. Como la situación del combate es total, como el horizonte se reduce al aquí y ahora, la violencia se desprende de todo objetivo exterior. El combate se desarrolla dentro de sí mismo. Existe para sí mismo, para la victoria. Se le busca con empeño. La violencia reacciona a la violencia. El combate

fuerza al combate. Pero quien ha llegado a este punto está completamente absorbido por el combate. Éste ocupa el campo entero de su conciencia y sus sensaciones. El combate exige una gran presencia de ánimo. Pero la presencia de ánimo significa que todas las tensiones están orientadas al presente. El pasado y el futuro quedan desconectados. No cuentan. El combate es pura actualidad, presencia absoluta, instantaneidad. La violencia es la única realidad. No son los hombres los que dirigen la violencia, pues los hombres son gobernados por el proceso de la violencia. El combate es así absoluto en un doble sentido. Absoluto porque olvida todo objetivo futuro fuera de la lucha, y absoluto porque es la violencia misma la que se enseñorea de la entera situación.

Aunque su presencia es absoluta, el tiempo del combate no es nada constante. Los combatientes se mantienen a la expectativa, se tantean unos a otros, esperan una oportunidad, atacan, se retiran y recuperan fuerzas para enfrentarse nuevamente. La tensión y la calma se alternan, el tiempo oscila entre el ataque y la retirada, entre el avance y la defensa, hasta que los movimientos se dirigen finalmente hacia su punto culminante. El combate se acerca al momento crítico, al momento de la decisión, y cuanto más tensa se hace la situación, más vía libre encuentra la violencia. Las bajas aumentan, la posición es finalmente tomada y la reciprocidad queda suprimida. Sin embargo, el momento del asalto final no es un momento que se pueda delimitar con precisión. Es un acontecimiento que tiene una duración. A menudo la situación es demasiado confusa para notar que el fin está próximo. Las comunicaciones se han cortado, y la coordinación y la disciplina se relajan. Todavía hay defensores que perseveran en focos de resistencia, a pesar de que alrededor la batalla hace tiempo que ha terminado. Grupos dispersos se creen aún seguros de la victoria, cuando el enemigo sólo se ha retirado para contraatacar en otras partes.

¿Cómo finaliza el combate? ¿Qué salidas tiene el proceso de la violencia? No todos los conflictos tienen un resultado definitivo. Algunas guerras se interrumpen aunque los adversarios sigan siendo fuertes y no haya ningún vencedor. El dogma de la batalla decisiva que aniquila al adversario es un mito. Muchos son los beligerantes que dejan de luchar aunque ninguno haya perdido definitivamente la guerra. Ello no se debe a que súbitamente haya surgido una disposición a la paz o al compromiso ni a un retorno a los valores de la fraternidad. La causa principal del cese anticipado de las hostilidades es más bien el agotamiento de ambas partes. Las bajas de un lado y de otro son incontables, y sin embargo la balanza apenas se ha inclinado. La crisis no se ha resuelto; sólo ha consumido las reservas suplementarias. Todos los esfuerzos han sido inútiles. Las metas siguen estando lejos. Pero los combatientes están agotados. No pueden continuar. Y tampoco quieren. No es sólo la pérdida de armamento y de hombres, sino también la pérdida del orden, del coraje y de la confianza en sí mismos de los combatientes lo que hace que los combates agonicen. Los combatientes se separan cuando uno de ellos declara que no tiene intención de continuar. Aunque ninguno ha sido vencido, abandonan voluntariamente el terreno incapaces de continuar con sus acciones violentas.

Muy distinta es la fase final del combate cuando los adversarios continúan luchando aunque ninguno tenga nada que ganar. El punto crítico ha quedado atrás, los daños son inmensos, el botín ha sido destruido, las bajas de cada parte son incontables, y sin embargo las dos partes están de tal modo enzarzadas que ninguna abandona la lucha y se retira[5]. El combate se vuelve absurdamente inútil, reduciéndose a un caos de

5 *Cf.* Georg Simmel, *Soziologie*, Francfort, 1992, p. 373.

violencia absoluta y sin perspectivas. Es un combate que conducirá irremediablemente a la autodestrucción. El odio y la hostilidad expulsan toda reflexión, incluso la racionalidad de la autoconservación. Es como si el péndulo del combate oscilase indefinidamente. La decepción causada por el fracaso y por el error se convierte en furor ciego. Como la acometida no consiguió nada, hay que continuar combatiendo. El enfurecimiento por su inutilidad lleva a asumir los mayores riesgos. Aparta el miedo y la desesperación, que normalmente hacen reflexionar a los hombres, aunque esa reflexión les enseñe la resignación. El enfurecimiento –con el enemigo y consigo mismo– no cesa. Moviliza las últimas reservas y las lanza al campo de batalla. Esta voluntad ciega no tiene nada en común con la virtud del coraje, que sopesa las posibilidades y los riesgos. Sólo quiere la destrucción completa. Es un impulso que comporta el olvido de sí mismo. Es indiferente que sea el otro o uno mismo el que caiga. Al final perecen todos juntos. El tumulto de la violencia no deja detrás de él la agonía, sino la devastación.

La agonía y el tumulto son factores equilibradores. No hay vencedores, sino sólo perdedores. Pero también en la fase decisiva de un combate es frecuente que el derrotado continúe luchando. Hay varios motivos para rechazar la rendición. Puede que el vencido no quiera caer en manos del vencedor por temor a su crueldad. Los jefes y los compañeros de lucha ven en el abandono un acto de cobardía y de deserción, y obligan a todos a seguir combatiendo hasta que nadie quede vivo. A menudo el derrotado espera algo del azar. O, contra su propia convicción, confía en que la providencia dé un vuelco a su situación. Aunque la guerra esté ya perdida, el más pequeño éxito parcial es tomado por un giro positivo. Con la fuerza de la desesperación se intenta salvar lo que ya no se puede salvar: los compañeros, los demás hombres, el propio pellejo y, en fin, el propio

honor. En estos últimos combates se producen aquellos sacrificios heroicos con los que la posteridad fabricará leyendas. Hasta el último hombre, hasta el último aliento –se contará más tarde– desafiaron al enemigo y detuvieron su avance. Pero estas leyendas no son más que el reflejo de aquella ilusión, de aquel autoengaño sin el cual no habría podido librarse ese último combate. La realidad de la derrota es negada, la impotencia es transfigurada por un sentido, y en la ruina final se reconoce un destino.

Pero al final la derrota es inexorable. El hombre puede soñar con una pronta victoria, esperarla, creer en ella. Pero la derrota es una realidad amarga. El enemigo es demasiado poderoso, nada más puede hacerse contra él. La evidencia de la derrota se impone al vencido con una fuerza arrolladora[6]. El orden de la batalla está arruinado, el terreno perdido, las defensas desbaratadas y las fuerzas disueltas. Los muertos yacen en tierra y los heridos gritan auxilio. Algunos deambulan desorientados, víctimas de sus desvaríos. La desconfianza y la hostilidad se vuelven contra los jefes, culpándolos del desastre. La derrota no resta únicamente fuerzas físicas. La derrota humilla y desmoraliza. El vencido está marcado, su mirada está vacía, su cabeza baja, su cuerpo enflaquecido. Arría la bandera. Da la batalla por perdida y reconoce que ha sido vencido. El derrotado se entrega al enemigo, que hará con él lo que quiera. Al rendirse, somete su destino a la arbitrariedad del enemigo. Pero después del desencadenamiento de la violencia, no es seguro que el enemigo acepte esa oferta y ponga por su parte fin a la violencia.

Por el lado del vencedor ocurre exactamente lo contrario. Apenas se manifiestan los primeros signos de la victoria, la

6 *Cf.* C. V. Clausewitz, *Vom Kriege*, *op. cit.*, pp. 237 ss.

ofensiva gana en energía. Nada estimula más que la proximidad del triunfo. La victoria incita a la victoria. Moviliza nuevas reservas, despierta nuevas energías. Cada nuevo éxito parcial reafirma la esperanza y refuerza la voluntad de vencer. Los reveses momentáneos son encajados y no impiden el avance. El vencedor gana terreno a ojos vistas, avanza irresistiblemente. Y a medida que su moral se eleva, su ofensiva se acelera. Hacía poco que la salida era incierta. Las bajas eran casi las mismas. Pero ahora se cumple la ley fundamental del combate: cada metro que el vencido pierde lo gana el vencedor.

En el curso del avance triunfal, la violencia no disminuye, sino que se acrecienta. Creer que, una vez alcanzada la victoria, los vencedores se sienten repentinamente poseídos por un espíritu propicio a la paz y la reconciliación, es una ilusión. El carácter implacable del combate no desaparece, y el éxito adquiere una dinámica propia. Lo que al vencido le está absolutamente negado, al vencedor le es plenamente concedido: la experiencia de un poder ilimitado, la victoria sobre el miedo, el rebasamiento de todo límite. Cada nuevo avance levanta la moral, y la fuerza moral impulsa a nuevas acciones. Lo que antes sólo era resistencia y autoconservación se trueca en pura voluntad de destrucción. Pues la victoria sólo es perfecta si la destrucción es completa; la destrucción de la moral, de la disciplina, del orden del enemigo en el combate, de la vida. Sólo en la destrucción hace el hombre la experiencia de ser capaz de todo. Producir y construir son siempre tareas fatigosas. Hay que bregar con las circunstancias. Pero en la destrucción, la propia omnipotencia se demuestra de un solo golpe. De ahí la exaltación que se experimenta cuando se ve al vencido emprender la huida presa del pánico. La ley de la acción está toda ella del lado del vencedor. El combate se convierte entonces en persecución. Sólo la persecución hace a la victoria irreversible. Sólo ella, llevada a cabo sistemáticamente, impide al adversario

volver a hacerse fuerte, reagruparse y recuperar el orden. Sólo la caza del hombre y la masacre permiten cosechar trofeos que encarnen la victoria. La persecución da alas a los perseguidores. El campo de batalla es allanado, «limpiado»; no se hacen prisioneros, y todo lo que se mueve es liquidado. Quien tiene al enemigo ante sus ojos y es arrastrado por el mecanismo de la violencia, no quiere hacer prisioneros, sino matar. No hay perdón para nadie. Los enemigos son exterminados hasta el último de ellos. Muchos se ocupan de los muertos y heridos que yacen en el suelo. La crueldad que germinó y creció durante el combate no encuentra ya ninguna barrera. De ahí que toda victoria costosa en luchas encarnizadas desemboque en la persecución y la aniquilación. El vencedor no es el que más enemigos ha matado, sino el que los ha matado a todos.

La batalla en la que se enfrentaron Abner y Joab acabó de otra manera. La persecución fue suspendida. Los que huían se reagruparon alrededor de su jefe para hacer frente a los perseguidores. Pero los jefes de ambos ejércitos decidieron no reanudar los combates y se alejaron. El tributo de sangre que el combate se había ya cobrado había decidido de forma unívoca la victoria y la derrota. ¿Fue superflua esa matanza? ¿Habría podido evitarse si las enemistadas tribus hermanas se hubieran contentado desde el principio con una batalla verbal? El relato refiere un caso excepcional de discernimiento. Se trata de una leyenda muy alejada de la realidad de la historia. La realidad de la guerra nada sabe de desmentidos, retractaciones, confesiones de faltas o superaciones de antagonismos. No son las palabras, sino los sufrimientos los que deciden en los conflictos de poder. Pero después de los combates la discordia jamás será del todo superada, pues éstos dejan tras de sí una animadversión que puede durar generaciones enteras. Sin duda es posible suavizarla, pero no eliminarla. No es posible resarcirse de la violencia. De reconciliación sólo hablan quienes no participaron

directamente. Muchos supervivientes conservan un profundo rencor o una gran inquina, o al menos mantienen una íntima prevención que en tiempos de paz queda disimulada. Hay sed de venganza. Un mínimo pretexto basta para que rebrote la antigua hostilidad. La reconciliación necesita del olvido. Quien no olvida no puede perdonar. Pero la violencia, el sufrimiento y los sacrificios no se olvidan. No desaparecen de la memoria. Así pone el combate el germen de una nueva violencia.

Habían pasado años desde el enfrentamiento de los dos ejércitos, cuando Abner se presentó ante el rey David para hacer un pacto con él. Joab vio entonces la hora de la venganza. Sin que el rey lo supiera, citó a Abner ante las murallas de Hebrón. Amistosamente condujo al asesino de su hermano ante las puertas de la ciudad, luego lo llevó a un lado de las mismas, como si quisiera hablar con él a solas, y allí le hundió su cuchillo en el vientre.

9. LA CAZA Y LA HUIDA

El Crot du Charnier, un peñón calcáreo, domina las colinas de Borgoña. Al pie de esta formación se descubrieron puntas de lanza de sílex cuidadosamente talladas. Cuando se excavó más profundamente el terreno salieron a la luz tumbas, un gran asadero, utensilios y un compacto estrato compuesto de huesos de caballo. Se tardó varias semanas en llegar al fondo de aquella masa de varios metros de espesor. Al parecer, durante la época glacial, miles de caballos salvajes fueron empujados desde lo alto de la gran peña para hacerles caer en aquel lugar, donde luego eran descuartizados. El lugar donde se asaba la carne mide nueve metros por dieciocho. No es difícil imaginar la escena: docenas, centenares de caballos, acosados por cazadores que portan lanzas, dardos y antorchas y presas del pánico, se despeñan. Los hombres rodean a los caballos con gran gritería, y cerca del precipicio los caballos guías se detienen. Pero la muchedumbre humana se les acerca más y más. De repente

salen algunos cazadores de los matorrales y con sus gritos siembran el pánico en la manada. Los caballos emprenden una loca huida empujando a sus congéneres que se habían detenido ante el precipicio. Abajo, los hombres se abalanzan sobre los animales. Los caballos que no se han desnucado son alanceados. Luego hay un gran festín. Cerca de los asaderos se han encontrado numerosos huesos que los hombres fracturaron para succionarles la médula.

Escenarios similares se han econtrado en otros lugares de la tierra. Conducir a los animales hacia un precipicio es una de las formas más antiguas de caza. Antes de que aprendiera a construir trampas, el hombre supo aprovechar el instinto de huida de los animales. Las batidas de caza están profundamente arraigadas en él. La presa es perseguida, cercada y abatida. No menos antigua es la forma social de la caza. Cuando se trata de cazar un animal peligroso que uno sólo no puede matar, o cuando la caza es abundante y nadie quiere que su parte sea para otro, se forma un grupo humano. Lo único que ha cambiado es el objeto, la presa. Después de que los hombres dejaran de vivir sólo de la caza, dejaron de cazar mamuts, osos, bisontes o caballos salvajes para dar caza a otros hombres. La batida no es una especialidad de las hordas o las sociedades tribales, y no hay que verla como una reliquia de tiempos arcaicos. La persecución de congéneres es uno de los rasgos fundamentales de la historia de la cultura hasta nuestros días. Continuamente se ve resurgir la jauría humana: en los campos de batalla y los lugares asolados por la guerra, en las correrías y en los linchamientos de extraños o vecinos. Tras la estatalización de la violencia, las jaurías humanas son soltadas preferentemente por los poderes públicos, y luego recompensadas. Otras se forman de manera más bien espontánea, en ocasiones con el aplauso de una multitud de espectadores callejeros. Todos, soldados y civiles, viejos y jóvenes, hombres, mujeres e incluso niños pueden

sumarse a ellas. Por diferentes que sean las circunstancias y las ocasiones, los participantes y las víctimas, la caza del hombre es una forma universal de violencia colectiva.

Los objetivos cambian. En la caza humana se persigue a otros hombres para atraparlos, despojarlos, ahuyentarlos, torturarlos, matarlos o comerlos. En ocasiones la caza toma una apariencia de legitimidad oficial para justificar posteriormente la sed de violencia. Se acusa a las víctimas de delitos sexuales o religiosos, se sospecha que poseen poderes demoniacos o son portadores de epidemias. Una anormalidad física es una tara social, y una opinión discordante un síntoma de locura. En la historia de la persecución social retornan siempre las mismas marcas infamantes de la desviación[1]. Quien haya definido como distinto o presentado como culpable, es algo relativamente indiferente. De un día para otro, un rumor puede propagarse entre los vecinos o una autoridad puede declarar la caza abierta. De hecho, el fantasma social no tiene ninguna importancia, pues la caza del hombre no necesita razón ni estereotipo. Tiene su fin en la acción misma. A menudo los hombres empiezan a buscar un sentido y una finalidad cuando su sed de violencia se ha apagado.

¿Qué sucede cuando los hombres son perseguidos por una multitud? ¿Cómo se comportan los perseguidores y los perseguidos? ¿Qué determina sus movimientos? ¿Qué mecanismos actúan cuando una multitud entra en acción? La situación de la persecución es totalmente asimétrica: de un lado, los ojeadores y los cazadores, a veces ávidos de su presa, y de otro, las víctimas en fuga o heridas, su impotencia y su miedo. No debe confundirse esta situación con la de un combate. En la guerra, la caza comienza cuando la batalla ya ha sido librada. En la caza del

1 Sobre los «estereotipos de la persecución», véase René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, 1982, pp. 23-36.

hombre no hay dos enemigos enfrentados en igualdad de condiciones. Las víctimas no tienen ninguna posibilidad de defenderse. La resistencia, si llega a producirse, es de breve duración. Pues la jauría humana parece inatacable. Tiene desde el principio la ventaja del movimiento y de la sorpresa. El origen de su aplastante superioridad no es de orden técnico, ni tampoco numérico. Lo temible no es aquí el número. Esta superioridad tiene su origen en la manera de actuar: en la movilidad, la resolución y la brutalidad de su proceder.

Aunque su superioridad sea aplastante, la jauría humana existe únicamente en la acción de perseguir. La caza es un acontecimiento limitado en el tiempo. Comienza con el ataque y dura hasta el momento en que la víctima es atrapada. Pero apenas la presa es repartida, la jauría deja de existir. Sus miembros se separan, se dispersan o regresan al lugar de donde habían venido. Procedentes de unidades militares, hordas, grupos sociales o multitudes varias, desaparecen en estos agregados sociales, más permanentes. Las transiciones y las transformaciones son con frecuencia fluidas y necesitan en cada caso de una marcación más precisa. Pero es indispensable distinguir netamente entre el movimiento de la multitud perseguidora y aquellas estructuras relativamente estables en las que la sociedad se asegura su permanencia. Sólo así se pueden apreciar en general las metamorfosis sociales, sólo así se puede preparar el estudio anatómico de la multitud perseguidora.

¿En qué se materializa la unidad de la multitud? ¿Qué hace esta unidad? Los perseguidores localizan a su víctima, la persiguen, la distancia se acorta, y el fugitivo es rodeado, capturado y derribado. La captura es el primer objetivo de los perseguidores. Lo primero que se observa en su acción es la firmeza de su propósito[2]. La caza es un movimiento con un objetivo y una dirección.

2 *Cf.* Elias Canetti, *Masse und Macht*, *op. cit.*, pp. 107 ss.

Los cazadores no permiten que nada los detenga. Avistada la presa, buscan el camino más corto. Quieren salvar lo antes posible la distancia que los separa de su víctima, pues sólo a esta distancia debe la víctima el que aún esté viva. Sólo la distancia le asegura la supervivencia. El que los perseguidores sean tan constantes en la persecución no significa que actúen conforme a un plan. Su acción obedece siempre a un propósito, pero éste no es necesariamente racional, ya que la fijación mental en el objetivo canaliza toda la energía y toda la atención. Las convenciones, los tabúes o la moral no harían más que obstaculizar la acción. Vacilar, demorarse o interrumpir la acción significaría aumentar la distancia. Este propósito exclusivo es ya portador de la brutalidad que se liberará en el momento de la captura y pondrá fin al proceso de multiplicación de las energías desencadenado en la persecución.

A esto se añade una modalidad temporal específica: la brusquedad y la rapidez. Súbitamente surgen los perseguidores de la oscuridad. Quizá se han aproximado camuflados y han estado al acecho durante un tiempo esperando el momento de actuar con la rapidez del rayo. Cuanto mayor es la sorpresa, más seguro el éxito. El efecto aterrorizador del golpe de mano es bien conocido. Toda defensa queda paralizada. La acción repentina es la ley temporal del terror. Incluso cuando la caza se prolonga, lo que al final cuenta es la rapidez. La violencia de los perseguidores es ante todo la violencia de la velocidad. El tiempo es su arma más importante. La historia de la caza del hombre ha sido siempre una historia de la aceleración, del desarrollo de artefactos móviles que acortan cada vez más la distancia a que se hallan los fugitivos. Los maoríes de Nueva Zelanda[3] se contentaban todavía con sus rápidos corredores que daban alcance a los enemigos

3 *Cf.* Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Die Biologie menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, Munich, 1986, p. 520.

vencidos y estaban entrenados para golpear en el tiempo más breve a docenas de ellos y causarles lesiones incapacitantes. A los guerreros que llegaban luego les era fácil atrapar a los heridos y terminar con ellos. En la guerra moderna son las unidades militares rápidas las que en los campos de batalla organizan las persecuciones: en otros tiempos era la caballería ligera, y hoy los sucesores de la misma: los tanques, las tropas aerotransportadas y los helicópteros de combate. Tras la conquista del cielo, la persecución no se lleva a cabo solamente en tierra –a pie, a caballo, o en vehículos automóviles–, sino también desde el aire. La caza del hombre se ha ampliado con la dimensión vertical. Los ataques por sorpresa desde el aire no dejan vías de escape. Y no se piense sólo en la «cabalgata de las valkirias» de la caballería del cielo en Vietnam, sino también en el destino de los soldados iraquíes que huían de Kuwait. No sin razón comparaba un piloto de helicóptero americano la masacre de Mutlah Ridge al final de la Guerra del Golfo con una caza de pavos.

Los perseguidores sólo conocen el ataque, la ofensiva; ignoran la retirada y la defensa. El impulso que los mueve se extingue instantáneamente cuando encuentra una resistencia enérgica que no es fácil de vencer. La retaguardia pone fin a la vanguardia. El movimiento se detiene, y el impulso cesa. Para la ofensiva, la defensa es un peso muerto. Los perseguidores no toleran la paralización. Los impedimientos y los reveses disminuyen su empuje, pues retrasan el triunfo inminente. Les falta el sentido de la seguridad y de la prudencia y la organización interna que exige la defensa. Esta ofensiva incondicional es lo que da a los perseguidores todo el aliento que necesitan. Pero también debilita su capacidad de resistencia. Se hacen así vulnerables; no con relación a los perseguidos, sino a terceros que puedan aparecer en su campo de manera imprevista. Los perseguidores dispersan y acorralan. Pero cuando interviene una tercera fuerza, a ellos mismos les amenaza la dispersión.

Como sólo existe mientras está en movimiento, la multitud perseguidora es frágil. Su cohesión interna sólo se mantiene en la persecución. Su grado de unidad social es escaso; en ella hay un déficit constitucional de integración. Incluso cuando los que la componen proceden de grupos homogéneos, en cuanto comienza la caza, la red social se afloja. Le falta la estructura que confieren los roles estables. Y le falta la densidad de la masa, que estrecha al individuo por todas partes. Actúa sin cubrirse las espaldas, pues su objetivo está siempre delante. Los sentimientos colectivos sólo nacen en la acción misma. Por eso, los hombres apenas necesitan conocerse para sumarse a esa multitud. La composición social a menudo es puramente accidental. Basta con que uno cualquiera dé la orden de persecución, o indique o divulgue a quién hay que perseguir. Incluso durante la caza, la colaboración es poco marcada. La división del trabajo se produce de manera espontánea, y las jerarquías son suprimidas en el movimiento. La multitud puede aceptar órdenes. Pero no es conducida por nadie que dé órdenes de avance, sino por contagios. Uno toma la delantera y arrastra a los demás, pues cada uno quiere ser tan rápido como el primero. La multitud genera sus propios cabecillas, que le indican el camino[4]. Cuando uno cruza el primer umbral, los demás se lanzan detrás de él. La intensidad de la persecución y la perspectiva de la violencia reemplazan la costosa organización. La acción hace superflua toda estructuración.

En la persecución no hay ningún centro de poder. Su principio formal no es tanto la organización como la rivalidad. Si es verdad que la caza y la persecución crean vínculos, entre los cazadores prevalece el de la competencia —por la captura, por la recompensa, por el honor—. ¿Quién será el más rápido o el más valiente?

4 *Cf.* Bill Buford, *Among the Thugs*, Londres, 1991.

¿Quién el primero que alcance a la víctima? ¿Quién le dará el primer golpe, quién le pondrá la soga al cuello? El primero adquirirá un raro privilegio: el derecho a matar o a violar. La caza del hombre es a menudo también caza de trofeos, de prestigio y de reconocimiento: un concurso de barbarie. Los cazadores se aguijonean unos a otros. Como cada uno quiere ser el primero, acelera el ritmo de todos los demás. En la caza del hombre, los cazadores se cazan también a sí mismos. Cuanto menos numerosos son los perseguidos, cuanta menos caza, mayor es la rivalidad. Y esa rivalidad estalla lo más tarde a la hora del reparto. El compañero se torna adversario. Poco antes marchaban todos juntos, y ahora uno quiere disputarle a otro la presa, arrebatarle el trofeo, quitarle su satisfacción.

Pero esto sólo es una cara del fenómeno. El individuo es arrastrado por el sentimiento de la superioridad colectiva, por el poder de la comunidad. El movimiento colectivo aumenta la energía y la excitación de cada individuo. Como se caza en grupo, cada individuo se siente inatacable. Puede adelantarse, aventurarse un poco más que los otros sin correr ningún peligro. Los demás ya le alcanzarán y le ayudarán. El sentimiento de constituir una fuerza colectiva le quita el miedo y le hace más fuerte de lo que es. Aquí se da una particular fuerza de atracción. Hombres que estando solos jamás se atreverían a levantar siquiera la mano a nadie, cuando se integran en un grupo son capaces de cometer repentinamente brutalidades insospechadas. El grupo hace desaparecer el miedo. Formando parte de él no se corre ningún peligro. Nadie es responsable. El grupo no tiene conciencia, y le libera a uno de las constricciones de la moral. La persecución es un movimiento social que permite ejercer la violencia sin sentimiento de culpa. Esta desinhibición tiene un efecto electrizante. No sólo a la hora de la captura, también durante la caza se crea una atmósfera explosiva que exige una descarga. Los perseguidores se aproxi-

man cada vez más, y todo acortamiento de la distancia intensifica el sentimiento de su poder colectivo. Se enciende la pasión. Los cazadores ansían febrilmente el éxito, la presa, el instante de la libertad absoluta. Es como si el triunfo inminente les hechizara.

En los perseguidos, el movimiento es inverso. La caza y la huida actúan la una sobre la otra, aunque sólo al final llegan a una confrontación directa. Los cazadores siguen la pista del que huye y corren en la dirección que él toma, pero éste huye en la dirección que los cazadores le obligan a tomar[5]. Quiere alejar el peligro, y busca su salvación en un lugar seguro, en un abrigo, en un escondrijo, en un refugio al otro lado de la frontera. El lugar a menudo está lejos, el entorno es hostil y el camino directo hacia la siguiente parada está ya cortado. Sin embargo, tras unos rodeos aparece un refugio a la vista. En cualquier lugar espera la promesa de salvación. Pero hay que recorrer el trecho sin demora. Todo depende de la rapidez. Cuanto más se aproximan los perseguidores más se apresura el fugitivo en su huida y más deben los cazadores alargar el paso. La caza y la huida se aceleran mutuamente.

Esto cambia cuando no hay un refugio seguro y la dirección no es claramente discernible. El fugitivo no sabe adónde ir; sólo sabe que hay que huir lo más rápidamente posible. «Huye o muere»: tal es el impulso que mantiene la huida. Pero si el camino es inseguro, apenas puede mirar adelante. Las circunstancias exteriores —la oscuridad, la niebla, un temporal de nieve, un terreno desconocido, la espesura— dificultan la orientación. Aunque sus perseguidores le estén pisando los talones,

5 En los debates sobre la actualidad política es frecuente confundir huida, expulsión y deportación. Los expulsados no son fugitivos, pues estaban ya en manos del enemigo antes de ser empujados fuera de las fronteras. Y los deportados no son expulsados, pues no se les echa del país, sino que se les lleva a un lugar donde serán recluidos o asesinados.

no sabe por dónde tirar. Una bifurcación le obliga a elegir entre el camino de la derecha y el de la izquierda. Debe avanzar a toda costa; detenerse sería fatal. Todos los errores son posibles. A veces el fugitivo se mueve en círculo y vuelve a encontrarse en la encrucijada que horas antes había dejado atrás. El efecto de estos errores es ruinoso. El fugitivo ha perdido un tiempo precioso y no ha avanzado ni un metro; y el espacio que recorre deja de ser un trayecto hacia algún lugar salvador para convertirse en una sucesión de vías que no conducen a ninguna parte, en un laberinto sin salida. Los perseguidores aún no le han alcanzado, pero ha agotado sus reservas de energía. El peligro es ahora mayor, pues se encuentra más débil que antes. Todavía tiene todo el camino por delante. Mientras la energía y la avidez de los cazadores aumentan conforme se acercan a la víctima, ésta, fatigada de tanto errar, pierde coraje y fuerza.

El imperativo primordial de la huida es la velocidad. Sólo ella garantiza la distancia, la seguridad. Pero si el itinerario de la huida es largo, hay que calcular el tiempo teniendo en cuenta el peligro, el trayecto y la energía restante. Sin embargo, el plan racional tiene sus límites. Una marcha rápida consume fuerzas de las que luego se tendrá una necesidad aún mayor. El fugitivo debe economizarlas y hacer pausas para recuperarse. Pero estos retardos aumentan el riesgo. Mientras el perseguido descansa, los perseguidores se acercan más y más. La rapidez, por el contrario, consume mucha energía. Ciertamente, promete seguridad a corto plazo, pero ¿qué se logra con ella si los cazadores aceleran igualmente la marcha? Tal es el dilema de la fuga. Haga lo que haga el fugitivo, no escapará al peligro. Quien tiene a la muerte en los talones, carece de aquello que más necesita para mantenerla a distancia: tiempo para recuperar la energía y la fuerza de voluntad.

La premura modifica la relación con las cosas, los bienes y las propiedades. A menudo los hombres esperan al último momento,

aunque muchos de sus vecinos ya han partido y se han sumado a la cohorte de fugitivos. Sólo en el último momento abandonan su casa, esa pequeña patria de las cosas materiales. La huida no permite ningún lastre. Sólo se pueden llevar cosas que no limiten la movilidad y la rapidez. Todo lo demás hay que dejarlo. Por eso es frecuente que el fugitivo no lleve más de lo que su cuerpo puede cargar: un hatillo, una ración para el camino, algunos objetos personales, una fotografía, quizá algunos objetos valiosos y quizá algún recuerdo. Cuando hay que salir precipitadamente, sólo hay tiempo para recoger lo estrictamente necesario. Pero con la prisa es difícil prever lo que en la huida será más necesario. Por eso se encuentran posteriormente en la valija, en el morral o en el hato cosas antes imprescindibles en la vida del fugitivo, pero inútiles para la huida. La huida supone siempre desprenderse de un modo radical de la vida anterior, de la biografía, de la identidad. Esta cesura no se manifiesta sólo en la despedida de los parientes, sino también en el abandono de los bienes. El tiempo de la huida no permite ni un minuto de melancolía, y no tolera ningún equipaje pesado. Bajo la presión de la supervivencia, el hombre no pierde sólo el entorno habitual; pierde también su hogar, el escenario de su historia personal y la cultura material que lo caracterizaba. Si la huida tiene éxito y termina en un lugar seguro, tendrá inevitablemente que volver a empezar desde cero, tendrá que hacerse otro hombre.

El desamparo del fugitivo tiene, pues, un aspecto material. Lo que condena al fugitivo al aislamiento no es sólo el entorno hostil, la falta de ayuda y el alejamiento del medio social habitual. El que huye ha perdido su mundo y su historia. Ya no es el que era. La huida también aleja al fugitivo de sí mismo. Le priva de un suelo firme bajo sus pies. Ha sido arrojado para siempre de su mundo. El miedo se instala permanentemente en su cuerpo: miedo a la violencia, al destino incierto y a que

sus fuerzas le abandonen. Los pensamientos sombríos acerca de las dificultades y fatigas que le esperan minan su coraje, su reflexión y su resolución. El cansancio y el agotamiento paralizan sus movimientos, el hambre y la sed le consumen, los pies se niegan a avanzar y los dolores se apoderan de su cuerpo. La debilidad progresa conforme la huida se prolonga. Mirando siempre al suelo, continúa su marcha silencioso. Lucha contra la debilidad de su cuerpo, pero su marcha se reduce visiblemente. Pronto lo alcanzarán sus perseguidores. La caza del hombre debe agotar y desmoralizar a la víctima hasta que ya no pueda continuar su huida. Finalmente será una presa fácil, incapaz de oponer la menor resistencia.

La huida se desarrolla de otra manera cuando es una huida colectiva. En la huida en masa, los movimientos obedecen a otras leyes. El peligro ya no se cierne sobre un solo individuo, sino sobre muchos. Todos pueden ser golpeados, no uno solo. El peso del miedo se reparte entre muchas espaldas. La presencia de los otros mantiene la esperanza, y a veces se desarrolla incluso el sentimiento superior de un destino común en el que el individuo se siente acogido. Cada uno corre con todas sus fuerzas y arrastra con él a los demás. Nadie debe rezagarse ni caer en las garras de los perseguidores. Quien cae, es levantado. Al que es más débil o más lento, otros le ayudan a avanzar. El movimiento colectivo produce cercanía y solidaridad. Cada uno tiene un sitio y reconoce a los demás el suyo. Mientras la dirección sea clara y el peligro se halle aún lejos, esta solidaridad y este socorro mutuo se mantendrán intactos.

Sin embargo, esta cohesión es frágil. Conforme la huida se prolonga, el altruismo desaparece. Las raciones se agotan. La solidaridad pierde su base material cuando ya no hay nada que compartir. Cada vez son más los compañeros que quedan rezagados sin que nadie pueda ayudarles a avanzar. La ley del más fuerte se impone de modo inexorable. El orden de la columna

se descompone. Los miembros de grupos pequeños todavía se ayudan: parientes, vecinos, camaradas. Pero el número de rezagados aumenta. Éstos son abandonados para no enlentecer aún más la marcha. Y avanzan sin fuerzas, cojeando, al final de la columna, de la que acaban separándose y perdiendo de vista a los que marchan en cabeza. El lazo de solidaridad del destino común se rompe. Los que se derrumban quedan tendidos en el camino. Algunos son apartados a la orilla o retirados del camino. Otros no lo son, y el resto de la columna pasa por encima de ellos. Toda clase de vehículos pasan por encima de sus cuerpos tendidos en el suelo. Se les despoja de sus ropas, sus zapatos y su dinero incluso estando aún vivos. El instinto de conservación no conoce la piedad. La violencia se introduce entre los fugitivos mucho antes de que lleguen los perseguidores. Aunque éstos aún se hallan lejos, los perseguidos empiezan a morir. La sociedad en fuga se desintegra. Cada uno huye por su cuenta. Los más débiles, los enfermos, los heridos y los inválidos son apartados y abandonados a su destino con brutal indiferencia. La huida se atomiza, y la dimensión social desaparece. Al principio, todos formaban un grupo de desplazados y amenazados, un colectivo de perseguidos. Pero durante la huida, aquellos que ya no resisten la marcha y estorban el avance común son apartados. El principio de la exclusión social continúa obrando entre los perseguidos. Ante la muerte se imponen la fuerza, la ausencia de escrúpulos y la brutalidad.

La desintegración de la dimensión social provoca en los fugitivos alteraciones abruptas del carácter. El estado de ánimo colectivo puede invertirse de un momento a otro. Con frecuencia un suceso menor basta para que un determinado estado se convierta en su contrario. El ánimo de los individuos fluctúa entre el temor y la esperanza. La desesperación gana terreno a medida que las fuerzas flaquean y las visiones del horror se acumulan: ruinas de aldeas devastadas, granjas incen-

diadas, vehículos destruidos, cadáveres de animales en las cunetas o en charcas heladas, compañeros de camino vagando hambrientos por los campos, víctimas a veces de los robos, cruces de palo apresuradamente clavadas en tierra y el olor del humo y de la descomposición. La columna de fugitivos pasa por lugares arrasados, ante los rastros de la muerte. Deja atrás a los rezagados de otras columnas, a los muertos del último éxodo. La visión de tantos horrores desanima a los nuevos, que ya no pueden tomar las cosas sino con una profunda resignación. Pero, al mismo tiempo, aumenta la sorda cólera contra el propio destino. Que se descarga contra el desgraciado al borde del camino que en vano pide auxilio. Lo cual no debe sorprender, pues en ese hombre postrado en tierra el fugitivo ve lo que a él le espera. Ese hombre acrecienta su miedo a verse él en esa situación, a que pronto le ocurra lo mismo. Es un espejo de su propia fatalidad, y ese espejo debe romperlo para no perder toda fuerza de voluntad. El hombre caído es una representación de su propia muerte. Él le muestra su propio desamparo, y por eso se niega a socorrerlo y lo empuja a un lado.

De repente, en alguna parte circula un rumor: se aproximan fuerzas salvadoras que se enfrentarán a los perseguidores. O entre éstos se han producido divisiones internas y se han detenido. O los perseguidores han renunciado a la persecución y han dado media vuelta. O cerca hay un refugio seguro con agua, comida y techo, o un vehículo que trasladará a los fugitivos hasta un barco que les permitirá huir por mar. Esta clase de noticias, siempre falsas, son fruto del peligro común. Reavivan la esperanza de ser salvados. En un instante, la desesperación se convierte en euforia. El miedo de la mayoría multiplica el efecto del rumor. Pues cuanto más se difunde la buena noticia, tanto más creíble parece. El rumor corre con la rapidez del viento. Las esperanzas que ya habían sido abandonadas parece que van a cumplirse. El fin de las desgracias parece inmediato.

Los fugitivos son pura receptividad. Quieren creer la noticia, sea o no verdadera. El consuelo de la ilusión es el único remedio contra la desesperación. Pero hará que la decepción sea más devastadora. El rumor se extingue tan repentinamente como había brotado. La esperanza se desvanece. El golpe lleva a los fugitivos a un abatimiento aún mayor. De nada sirve ya tener esperanzas. Y los perseguidores están cada vez más cerca.

En la huida, el afecto fundamental es el miedo al daño físico y a perder la vida. Es el miedo lo que impulsa a los hombres en su huida. En el orden de la columna, el miedo es a duras penas controlado. Pero cuando el fin está cerca, el miedo estalla —en caos, en pánico—. Cada vez son más los fugitivos que, desfallecidos, se quedan en el camino; ya puede verse a los perseguidores; se oyen disparos; el último de la columna es alcanzado, y luego el penúltimo. En un instante, el orden se pierde. El que aún tiene fuerzas trata de adelantar a los otros. El espacio es cada vez más angosto —un paso, un estrecho desfiladero, un puente hacia la orilla salvadora—. Las escenas que entonces se producen las ha descrito un testigo ocular: «Cuando llegué hasta el puente, encontré una confusión espantosa. Millares de rezagados (...) que habían oído los cañones confluían en una inmensa oleada. La aglomeración era tal, que el puente pronto se convirtió en una calzada pavimentada de muertos y moribundos. Muchos de estos hombres caídos se agarraban a las piernas de los que caminaban sobre ellos y caían con ellos al agua empujados por los que venían detrás. Por todas partes emergían entre los témpanos de hielo arrastrados por el río hombres a punto de ahogarse que se asían a los témpanos con todas sus fuerzas, pero que pronto se hundían agotados y congelados. De toda aquella muchedumbre apelotonada que salía del extremo del puente y respiraba aliviada vi caer a hombres que eran luego pisoteados sin miramientos sobre el suelo cenagoso de la orilla por la masa que venía detrás. De los caballos y los

hombres que habían intentado cruzar el río a nado o sobre los bloques de hielo, y que habían conseguido ganar la orilla, una parte de ellos encontraba la muerte en el cenagal después de inútiles esfuerzos por salir de él»[6].

Cuando cunde el pánico, los hombres corren atropelladamente y arrojan equipajes, prendas y mantas para tener libertad de movimiento. Se apretujan, se asfixian y gritan. Son presas del terror. Enloquecidos, dan golpes a su alrededor y empujan a los demás. Toda consideración desaparece. Cada uno sólo piensa en sí mismo. Muchos caen y son pisoteados. Prevalece la ley de la serialidad. Cada uno está de más; cada uno es un obstáculo para otro. Casi nadie sabe adónde dirigirse. La salida está bloqueada, y el puente atestado de gente. No hay por dónde pasar. La huida pierde su dirección. Los movimientos se dispersan en todas las direcciones. En todas partes uno es empujado por otros. El que se ha acercado a uno para echarle una mano se convierte en enemigo que intenta derribarle. El pánico transforma la huida en un combate de todos contra todos. Devuelve a los hombres directamente a su estado natural original.

El instante del terror es el instante de la captura. Los movimientos de la caza y de la huida se encuentran. Los perseguidores han dado alcance a los fugitivos y los tienen completamente rodeados. Mientras se desata el pánico, los cazadores penetran como cuñas en la muchedumbre y agarran al azar a quienes tienen más a mano. Golpean a los que caen, sacan fuera a algunos fugitivos, los ponen aparte y les arrancan las ropas. La violencia de la caza alcanza su objetivo. Los perseguidores se abalanzan ansiosos sobre sus presas. Los fugitivos apenas son capaces de

6 Citado en Eckart Kleßmann, *Napoleons Rußlandfeldzug in Augenzeugenberichten*, Düsseldorf, 1964, p. 306. La descripción se refiere al puente sobre el río Beresina.

oponer resistencia. Su energía está agotada, y su cohesión destruida. Los cazadores, en cambio, actúan desde la conciencia de su completo triunfo. El esfuerzo de la caza ha concluido. Y ha valido la pena. Algunos empiezan ya a buscar botín entre los que están tendidos y a hacerse con trofeos. La energía que se ha acumulado durante la persecución se desborda. Nada la contiene.

La caza del hombre es una de las formas fundamentales de la socialización emocional. No se la puede reducir ni a los estereotipos del enemigo ni a conflictos subyacentes. Su desencadenamiento puede ser propiciado por circunstancias tales como una situación social anormal, un embrutecimiento de los comportamientos en épocas de agitación o una campaña de exterminio llevada a cabo de forma resuelta y sistemática. Pero la persecución posee una dinámica social y emocional propia, tanto en los cazadores como en los fugitivos: la estricta orientación de los movimientos, la aceleración del tiempo, la autoexcitación del grupo de perseguidores y la descomposición de lo social entre ellos. No es necesario que un cazador sea especialmente agresivo por naturaleza o sienta un odio feroz. La sed de sangre nace de la acción misma. Una vez olfateada la pista, se la sigue hasta alcanzar a la presa. Todo el mundo puede participar. Todo el mundo puede ser absorbido por el mecanismo de la persecución social. No se puede subestimar la fuerza de atracción del grupo perseguidor. Dentro de él, hasta el más apocado tiene todos los derechos. En la huida hay, en cambio, una fuerza de absorción que arrastra a los perseguidos y les hace precipitarse en el torbellino colectivo del pánico insuperable. La caza produce el cazador, y la huida la víctima humana. La persecución es un proceso social que porta en sí en modo potencial la violencia absoluta. Al final, el grupo de los perseguidores deja de pensar en sus objetivos. Le atrae el olor de la sangre humana fresca. Quiere desgarrar ferozmente a su presa.

No es posible oponerse a la violencia de la persecución más que con una intervención masiva. No hay que contar con una pérdida de fuerzas, inhibiciones interiores, frenos morales o la superación de conceptos hostiles. Estas suposiciones son en el mejor de los casos fruto de la indolencia de los políticos. Y no hacen más que sostener la cómoda creencia en el neutralismo. Pero los perseguidos no tienen ninguna posibilidad. Los perseguidores creen siempre estar en su derecho, y el poder de su movimiento les da la razón. A menudo los cazadores visten el uniforme de una fuerza del orden, y a veces también las boinas y capuchas características de las tropas especiales secretas. La caza del hombre no es un vestigio de un estado de naturaleza anterior a la sociedad. Y tampoco un indicio de anomia social. Es la política del nuevo orden, la política de la homogeneidad y la expansión, la que prepara el terreno a la caza del hombre. Sólo un tercer poder sería capaz de oponerse a ella. Si tal poder permanece inactivo y deja hacer a los perseguidores, la caza concluirá indefectiblemente con la muerte de los perseguidos.

10. LA MASACRE

Amanecía y la aldea aún dormía. Nadie había cerrado las contraventanas ni echado el cerrojo de las puertas. No se oía el menor ruido. Cuando la bruma empezó a disiparse, formas espectrales comenzaron a aparecer en los campos de manera tan repentina, que parecían haber brotado de la tierra. Se aproximaron por todos los lados a la aldea, estrechando cada vez más su cerco. Su jefe dio la orden de atacar. Jinetes que esperaban apostados en la linde del bosque salieron al galope y entraron en la aldea. Las vallas de los jardines fueron derribadas. Alguien prendió fuego a las dos cabañas situadas en el límite del pueblo. Ardieron en un instante. Las ruedas de un carro traqueteaban por las callejuelas. Se dirigía a la plaza de la iglesia, en el corazón de la aldea. En las calles se oían llamadas, voces, gritos desgarradores que repentinamente cesaban. Los extraños llevaban en la cintura puñales curvos, algunos tenían sables y pistolas, y otros fusiles. Abrían las puertas de un pun-

tapié, entraban en las habitaciones y sacaban a personas medio vestidas a la calle. Por doquier se oían gritos de auxilio, llantos de niños, crujidos de maderas y ruidos de cristales rotos. En algunos lugares sonaban disparos. Los habitantes fueron conducidos a la plaza de la iglesia; muchos iban descalzos, y jóvenes madres llevaban a sus hijos en brazos o de la mano. Eran docenas, quizá un centenar, los allí reunidos a la fuerza. Algunos de los que formaban parte de la muchedumbre concentrada en la plaza notaron la ausencia de ciertos vecinos: algunas mujeres jóvenes, los viejos, los enfermos y los inválidos. Posteriormente se encontró en una de las casas de piedra a un anciano en su cama. Tenía el cráneo partido por el medio y la garganta cortada.

En la plaza los vigilantes esperaban a que todos los habitantes estuvieran allí y los que los buscaban regresaran. Luego empezaron a separar a las familias. Pusieron a las mujeres y a los niños cerca de la iglesia, y a los hombres los dividieron en grupos y los condujeron al campo. Nadie se atrevió a oponer resistencia. Uno que intentó escapar fue alcanzado por un jinete que lo mató a sablazos. Se ordenó a los hombres ponerse en cuclillas en un campo de trigo. Unos jinetes prendieron fuego al trigal, que entonces estaba seco, desde sus límites. El fuego no tardó en propagarse, avanzando luego lentamente hacia los hombres que allí esperaban. Al mismo tiempo, los vigilantes empezaron a disparar al suelo cerca de ellos. En la confusión, algunos hombres intentaron huir en dirección a la aldea. Pero entre las llamas y los tiradores no había escapatoria.

Las mujeres y los niños no oyeron los disparos por hallarse dentro de la iglesia. Las puertas estaban bloqueadas por fuera. De vez en cuando se abrían y algunos atacantes ebrios sacaban a una muchacha. Dos horas después irrumpió un grupo de diez hombres. Amontonaron leña, echaron paja y ramas y prendieron fuego a todo. Cuando las llamas estaban altas, salieron

rápidamente y bloquearon las puertas con una barricada. Una espesa humareda llenó la iglesia. Los niños lloraban, y las mujeres corrían hacia el muro más alejado del fuego. Algunas intentaron romper un ventanal, otras se dirigieron hacia la capilla lateral, cuya puerta daba a un patio. Pero aquella puerta también estaba bloqueada. El fuego prendió en los bancos y ascendió hasta el entramado del tejado. El crepitar del fuego ahogaba las llamadas y los gritos de los encerrados. Más tarde la techumbre se derrumbó sobre ellos acabando con la vida de los que aún no se habían asfixiado o no habían ardido vivos.

Mientras la mayoría de los atacantes contemplaba aún el fuego, su jefe comenzó a recorrer la aldea seguido de un puñado de secuaces. Sus hombres habían hecho un buen trabajo. En un patio interior había dos perros colgados de una viga. En un cobertizo, las ropas desgarradas de una mujer. Su cuerpo yacía a pocos pasos. Bajo una escalera había un chiquillo que lloriqueaba. Uno de los compinches lo agarró por el cuello, lo levantó entre risas y presionó su garganta hasta que dejó de llorar. Dos calles más abajo, los invasores se dedicaban a cargar un carro con algunas provisiones, un tapiz, balas de tejidos, un tonel de vino, un cajón y algo de plata. Era la casa más grande de aquella miserable aldea. En un establo, una vaca yacía sobre un charco de sangre. El animal había recibido innumerables heridas de sable. Cuando ya había visto suficiente, el jefe ordenó salir de la aldea al galope. Los hombres abandonaron el lugar galopando por la calle principal y seguidos del carro medio cargado. A varios kilómetros de distancia aún podía verse el humo del incendio.

Balance de esta masacre: ni un solo hombre, ni una sola mujer, ni un solo niño quedó con vida. La violencia alcanzó a todos sin distinción. Nadie fue perdonado. Cayó sobre la aldea como un rayo, y poco tiempo después ésta quedó arrasada. Pero el botín era magro: un carro medio cargado, pocas riquezas,

pocos trofeos; una sortija, una oreja cortada, la cabellera de una mujer violada, que uno se había anudado alrededor del cuello. El suceso no fue nada parecido a una correría o a un combate. Fue una matanza de víctimas indefensas. Los asesinos no se contentaron con matar. Mutilaron cadáveres, es decir, mataron por segunda vez a los muertos. El acontecimiento muestra la violencia característica de la masacre: cercamiento del lugar, batida, incendio, violación, carnicería y la aniquilación total como objetivo último.

Las masacres no son raras en la historia de la violencia. Algunas han quedado grabadas cual traumas en la memoria colectiva[1]. Sus nombres son como marcas del recuerdo, signos de un terror único en su género. Se destacan en el curso de la historia por las consecuencias que tuvieron y por haber escapado a la comprensión tanto de los contemporáneos como de la posteridad. Pero ¿cuántas son las masacres que no tienen nombre?, ¿cuántas quedaron completamente olvidadas? En el libro negro de la historia universal hay registradas innumerables masacres: los baños de sangre de las conquistas, las matanzas en la oscuridad de las colonias, las campañas contra enemigos interiores, las atrocidades de las guerras internacionales y las guerras civiles, las hecatombes de los genocidios.

La masacre pone fin a un combate o a una caza del hombre. La violencia de la persecución social y de la guerra culmina en la acción excesiva. Las ocasiones históricas, los lugares y las épocas son ciertamente diversos. Las víctimas, los verdugos, las armas y los escenarios cambian. Pero la naturaleza de las masacres permanece idéntica. Su objetivo es la aniquilación total. La masacre es una violencia colectiva ejercida contra gentes indefensas. Éstas

1 Para una panorámica histórica, pero con escasos microanálisis, *cf.* la obra reciente de Eric Carlton, *Massacres. An historical Perspective*, Aldershot, 1994.

no pueden huir ni oponer resistencia. La violencia goza aquí de una libertad absoluta. No tiene ninguna resistencia que vencer. Está exonerada de objetivos exteriores. Pues el sentido de la destrucción es la destrucción misma, no la reconstrucción, no la tábula rasa para un nuevo comienzo. Nada debe quedar en pie, nada debe recordar a los hombres y sus moradas. Todo es arrasado, pues todo debe ser borrado de la memoria. Las masacres no toleran a ningún superviviente que pueda informar a la posteridad de lo que sucedió. Cultura y sociedad son reducidas a la nada. Es como un borrado o una extirpación, un trabajo de eliminación radical.

¿Qué sucede durante una masacre, a qué prácticas recurre un colectivo cuando cae en ese exceso? A pesar de todas las diferencias históricas, la masacre presenta dos rasgos típicos que la distinguen de las demás formas de violencia. En el combate hay que vencer una resistencia; en la caza hay que atrapar a los fugitivos. Pero la masacre es violencia pura, no otra cosa. Desde el principio, la acción no tiene ningún objetivo fuera de ella misma. Los que ordenan la matanza pueden perseguir con ella algún fin. Ellos ordenan matar a un gran número de personas para atemorizar y angustiar a otras y dar a su régimen una solidez a toda prueba. No es raro que un nuevo poder se asiente sobre montañas de cadáveres. Las masacres son perpetradas por venganza, por enemistad mortal o por puro capricho. Son una recompensa y un premio por las privaciones sufridas durante una campaña, y estimulan a quienes las cometen a nuevas acciones sangrientas hasta que la población entera objetivo de las mismas queda exterminada. Las masacres son un buen instrumento del poder ordenador, mas también constituyen un ejemplo para el poder revoltoso, para la rebelión, para la nueva libertad. Y, sin embargo, cualquiera que sea el fin propuesto o invocado, es raro que tal instrumentalización de la violencia desempeñe algún papel en el curso de la acción violenta. El

comportamiento de los asesinos es siempre el mismo, estén al servicio de un caudillo o de una potencia ocupante, sea su bandera la de la tiranía o la de la libertad. La uniformidad de las masacres no radica en una identidad de los objetivos, sino en la dinámica universal de la violencia absoluta. Por lo común, a los ejecutores poco les preocupan las intenciones de quienes les ordenan llevar a cabo las acciones. Bastante ocupación tienen con ellas. Es la violencia misma la que dicta el acontecer. El exceso colectivo se desliga de las intenciones políticas o sociales. Si se quiere comprender la práctica y el desarrollo de la masacre, hay que fijar la atención en el cómo, y no en el para qué.

La masacre necesita lugares cerrados para que las pasiones puedan desplegarse libremente. La aldea o la ciudad son rodeadas, y la finca o la plaza bloqueadas. Nadie debe escapar. Los ejecutores se sirven a menudo de barreras naturales, y donde no las hay recurren a vigilantes o a las armas de largo alcance. Una vez cerrado el escenario de la futura violencia y marcado el lugar preciso de la matanza, las víctimas son sometidas a toda clase de atrocidades. Los ejecutores tienen libertad para hacer lo que se les antoje. Y tiempo suficiente para hacerlo. El combate y la persecución han terminado, y las víctimas están rodeadas y no pueden esperar ninguna ayuda exterior. Las masacres se toman tiempo y necesitan tiempo para explorar todos los rincones y escondrijos. Mientras que la persecución tiene su futuro en la captura y el combate en la victoria, la masacre no conoce ningún futuro inmediato, sino sólo la duración del presente. Nada sería más sencillo que matar directamente y sin demora a las víctimas abandonándose a la embriaguez de la aniquilación. Pero la acción de este impulso de destrucción sería de corta duración. La masacre aspira, igual que la tortura, a frenar el tiempo, alargar la agonía y diversificar la violencia. También la masacre es pura práctica. De ahí la necesidad interna de inventar continuamente nuevas crueldades. Una

muerte rápida pondría fin de golpe a la masacre. Pero con las atrocidades, las violaciones, los suplicios y los incendios, el tiempo de la violencia se prolonga.

Aunque es un presente prolongado, el tiempo de la masacre no es ni constante ni evolutivo. Después del ataque por sorpresa, los ejecutores no tienen ninguna prisa. Sin tardanza, mas también sin apresuramiento, peinan la localidad calle por calle, casa por casa, pieza por pieza. Lo que para los agredidos es fuente de miedo y pánico, para los agresores es a menudo pura rutina. Ellos determinan soberanamente el tiempo de la violencia. Cuando lo consideran oportuno, aceleran la acción para que nadie tenga tiempo de reaccionar. Cuando hay que matar a un gran número de personas, dan a la violencia un ritmo regular para acabar pronto el trabajo. Y cuando esperan una satisfacción suplementaria, proceden más lentamente. Conscientes de su superioridad, hacen pausas, interrumpen la matanza y descansan un rato de su trabajo. Saquean aposentos, llenan sus sacas y se atracan de comida. Los muertos que ven alrededor nos les quitan el apetito. Alguno medita la manera de prolongar el desangramiento. Otros que al principio actuaban tímidamente sienten repentinamente la embriaguez de la libertad: descubren en ellos inclinaciones y capacidades en las que antes ni en sueños se habrían atrevido a pensar. Se hace esperar a las víctima para deleitarse con su angustia. Se recurre a la acción de fuerzas naturales cuyo efecto mortal requiere tiempo. El tiempo de la masacre es diverso. La libertad absoluta se extiende incluso al tiempo. Dos o tres esbirros arrastran a un hombre hasta un patio; el hombre implora a gritos piedad; inesperadamente sus agresores se desinteresan de su acción como de un juego que ya les aburre. Otros se divierten soltando a un hombre para jugar con él al gato y al ratón. Le hacen correr, lo atrapan, lo retienen un rato y lo vuelven a soltar hasta que se derrumba agotado. En la alternancia de las acciones de soltar y atrapar al hombre

manifiestan su soberanía sobre los hombres y sobre el tiempo. Sus espectadores aplauden y ríen este juego perverso.

Variados son también los escenarios. Una vez rodeado el lugar, la violencia se reparte en su interior. Mientras en el patio de una casa algunos compinches se abalanzan sobre una mujer, en la casa de al lado se destrozan los muebles y se saca a los vecinos a la calle. Mientras delante de un muro un pelotón improvisado fusila a un grupo de hombres, los centinelas vagabundean por la plaza y someten a vejaciones a la gente que espera. La división del trabajo violento ofrece a muchos la posibilidad de cultivar sus preferencias y de buscar las tareas que mejor se le dan. Cada uno lo hace espontáneamente. El que hace algo determinado siempre es competente en su acción. Su única obligación es colaborar todo cuanto pueda en la destrucción. Sólo al final se reúnen todos los asesinos en un único lugar. Entonces provocan un incendio: la antorcha de su comunidad. Todos están juntos para elogiar su acción destructiva, para celebrar su triunfo. El trabajo está hecho, y satisfechos observan cómo las casas se derrumban y cómo las llamas consumen a las últimas víctimas.

A la variedad de lugares y ritmos corresponde la diversidad de actos de violencia. Además de la eliminación organizada, la masacre permite actos de una brutalidad desenfrenada. Todo está permitido. Los agresores pueden hacer lo que se les ocurra y les plazca. La creatividad de la bestialidad humana no encuentra trabas. Las leyes de la economía de la acción están derogadas. Los agresores no necesitan economizar sus medios. La acción excesiva es dispendiosa. Prodiga fuerzas destructivas. El carnicero da tajos con su sable hasta hacerle perder el filo. El que utiliza una estaca golpea a sus víctimas hasta quedar astillada. El tirador vacía el cargador de su arma aunque su víctima esté ya muerta. Una lluvia de balas acribilla su cuerpo hasta que la carne se desprende de los huesos. Y hay quien hace saltar a

hombres por los aires mediante exlosivos, de tal modo que no queda nada reconocible de ellos. Otros son convertidos en teas humanas, no quedando luego de ellos más que sus huesos calcinados. La práctica de la masacre obedece a una economía de la violencia que tiende al derroche. Sus objetivos no son la victoria y el poder, sino la orgía de sangre, la pirotecnia explosiva.

El exceso busca la proximidad a la víctima. Es un error muy extendido creer que las crueldades humanas tienen por condición la distancia social y la deshumanización del otro. Como si los hombres sólo pudiesen torturar y degollar seres vivos que no sean sus congéneres. El desarrollo de la masacre demuestra lo contrario. Mientras pueda, el asesino hará su trabajo a la menor distancia. Quiere trabajar la muerte, hacer sangrar al cuerpo agredido y ver de cerca la angustia. Quiere sentir su resistencia, y busca a alguien que todavía pueda defenderse, que no perezca inmediatamente bajo su mano, dejándole su acto una sensación de vacío. El asesinato es así como un acto personal, como un asunto entre dos individuos. El asesino coloca el cañón de la pistola en la sien, en el pecho o en el abdomen de la víctima. O corta sus miembros con la espada o el hacha, o le rompe los huesos y el cráneo con una gran piedra, una estaca encontrada por azar o la pata de una silla rota.

Pero el arma preferida en las matanzas es el cuchillo. Con un cuchillo en la mano, el asesino se anima, su mirada se ilumina, su corazón se acelera y una chispa salta en su cerebro. A veces se divierte afilando el cuchillo ante los ojos aterrorizados de su víctima. Tras el acto sangriento, los muertos aparecen en un estado horrible: gargantas cortadas, ojos vaciados, cuerpos descuartizados y orejas, narices u órganos sexuales seccionados. Incluso los muertos por arma de fuego muestran frecuentemente estos signos de ensañamiento con el cuchillo. Estas acciones carniceras no buscan eliminar a la víctima sin dejar huellas, sino desfigurar y mutilar el cuerpo humano. El cuchillo divide

el cuerpo en trozos y le extirpa los atributos del ser vivo: los órganos de los sentidos, de la sensualidad y de la procreación. Por esto es sólo un aspecto. Incluso en la más atroz mutilación, la forma humana es reconocible. El impulso interior que lleva a esta utilización del cuchillo no es sólo el placer de ver sufrir a la víctima, sino también la sensualidad del autor. Éste quiere chapotear en la sangre, quiere sentir en sus manos, en la punta de sus dedos, lo que hace. El cuchillo le proporciona una sensación directa, táctil. La violencia que ejerce repercute en él, en sus músculos, en su brazo, en su mano. Al aplastar, cortar y despedazar, toca su propia violencia. Es su cuerpo el que concibe lo que va a hacer, y es su mano la que experimenta la fuerza de la destrucción. Cuanto más entra el agresor en la carne de la víctima para cortarla, más consistencia corpórea, más evidencia física, adquiere su triunfo.

Esta satisfacción sensual se pierde a medida que la masacre se mecaniza. Quien utiliza armas de largo alcance no puede tener una sensación inmediata de sus efectos. Ello sin duda se debe a que los artilleros, los aviadores o los pilotos de los carros blindados suelen desarrollar una suerte de indolencia. Su violencia está mediada por la técnica y se asemeja al trabajo de un operario. Ellos utilizan un artefacto, y los objetivos apenas son reconocibles: hombres y edificios aparecen como blancos minúsculos en una pantalla. A pesar de lo cual no le falta a la masacre tecnificada el aspecto del exceso. El efecto global de las armas que actúan sobre vastas superficies compensa la escasez de evidencia sensorial. Todo el terreno queda arrasado; barrios enteros habitados saltan por los aires. Poco importa quiénes se encuentren en la aldea, en la ciudad o en la columna de refugiados. Pero cuando los inmuebles son reducidos a escombros y cenizas, cuando las explosiones relampaguean y el fuego se extiende enrojeciendo el cielo, el que dispara los proyectiles experimenta una rara excitación. Aunque la devastación es

inabarcable con la vista, el piloto sobrevuela varias veces a baja altura el lugar afectado. Quiere fijar en su memoria o en una foto las imágenes de su éxito. Su triunfo no se mide por la cualidad de la crueldad, sino por la cantidad de la desvastación, por la estética de la destrucción, por las dimensiones de los estragos, por la masa de muertos. El entusiasmo resulta del manejo perfecto, del dominio soberano del aparato, del arma con la que se identifica, la cual no es sino una prolongación de él mismo.

La masacre estimula a los que la perpetran. Éstos quedan como electrizados. La apariencia de frialdad e insensibilidad es engañosa. Interiormente la pasión los anima y los posee. Febrilmente van de una casa a otra para descubrir todos los escondrijos. Descerrajan las puertas, buscan en las habitaciones, miran en el armario, bajo la cama y en la despensa. Clavan el sable o la bayoneta en los montones de heno del establo. El deseo de cazar a alguien los aguijonea. Nadie debe escapárseles, y si han descubierto a alguien lo matan en el acto. Cada éxito, cada nueva eliminación, cada nueva idea que se les ocurre aumenta su excitación. Pero la sed de sangre y el placer de matar no brotan de ninguna imagen negativa de sus enemigos. El odio o la cólera no son condiciones necesarias de la matanza. Es la acción misma la que los cautiva, la sensación de la propia fuerza, la experiencia de ser capaces de todo. El deseo de traspasar todo límite, de soberanía, encuentra plena satisfacción. No necesitan esconderse tras el muro protector del secreto, ni ceñirse al orden de un ritual. Pueden realizar sus actos a la vista de todo el mundo. La masacre es una acción pública que escapa al control de la sociedad y a la moral social. Incluso quien para satisfacer sus inclinaciones prefiere la semioscuridad de una trastienda, nada tiene que temer de sus compañeros. Mientras que la tortura es clandestina, las atrocidades de la masacre se cometen a la vista de todo el mundo. Mientras que los suplicios

de una ejecución se atienen a un reglamento preciso, los asesinos actúan libremente.

Las barreras interiores se saltan el primer asalto. Nada detiene a los autores de las masacres, ni el miedo, ni la vergüenza, ni el más mínimo sentimiento de culpa. Y, sin embargo, en la masacre nada hay de furia o de demencia. Sin duda hay momentos de delirio y de exaltación histérica. Pero el asesino no actúa con un furor ciego. El no combate, ni contra el otro ni contra sí mismo. La inhumanidad no libera fuerzas sobrehumanas. El asesino está muy lejos del furor combativo. Su excitación es de muy otra naturaleza. Es la alegría salvaje de la desinhibición ilimitada. Siente que él es el mundo entero. Su cuerpo se funde con la violencia; no es nada más que esa violencia. No satisface ningún deseo disociado o laboriosamente reprimido. La expansión de sí mismo enardece su ser íntimo y amplía sus sensaciones. Disfruta con la sucesión rítmica de sus movimientos. Las ráfagas de un arma automática sacuden las manos, los brazos, el cuerpo entero del tirador. Los gritos que salen de su boca lo hacen al mismo ritmo que los proyectiles. Sólo cuando el cargador está vacío, cuando toda la pólvora se ha convertido en humo, se concede una breve pausa para reflexionar. La autonomización de la violencia absoluta se introduce en su cuerpo. El ritmo de los golpes se apodera del que golpea, cuyos brazos casi golpean ellos solos. Sólo cuando el impulso ha dado todo lo que podía dar, cesa de golpear por agotamiento, retrocede unos pasos, hace un dictamen sobre la víctima, se aparta brevemente y... vuelve a empezar.

En el curso de las atrocidades se alternan los momentos orgiásticos y los de inacción, la calma y la embriaguez. Hay que saborear el triunfo y comprobar el éxito de los tormentos. Se concede al moribundo una pausa mientras el agresor recupera fuerzas para luego continuar agrediendo al desgraciado de manera aún más brutal. Esta alternancia de sed de sangre y

saciedad, de agotamiento de las fuerzas y satisfacción, determina el ritmo de la masacre[2]. La acción puede interrumpirse de forma arbitraria, pero también puede prolongarse más allá de la muerte. Pero el agresor siente siempre una orgullosa satisfacción. Se siente uno consigo mismo. La crueldad le procura una rara sensación de totalidad. No necesita salir fuera de sí para encontrarse a sí mismo. Sus actos proceden del centro de sí mismo, del centro de su cuerpo. Cuando todas las barreras han sido derribadas, la *conditio humana* se transforma. El distanciamiento de sí mismo, que el hombre soporta como una carga, ha desaparecido. El agresor nota que su cuerpo ya no se resiste. Ahora se siente capaz de todo, y por eso puede entregarse completamente a sí mismo. Ningún pensamiento, ningún arrepentimiento, ningún dolor lo atormentan. El agresor se mueve en un espacio abierto donde sólo se oyen los estruendos de las explosiones, el crepitar del fuego y los gritos de las víctimas. Pero en medio de la desolación que él ha causado reina la calma.

La situación de las víctimas es desesperada. Incluso quien ha sobrevivido al primer ataque no tiene ninguna posibilidad. La resistencia es tan inútil como la rendición. Rendirse espontáneamente, salir con las manos en alto, o suplicar de rodillas al asesino que tenga piedad no sirve de nada. El intento de ponerse al servicio de los agresores revelándoles dónde hay gente escondida es respondido con una brutalidad aún mayor. El abismo entre agresor y víctima es insalvable, se conozcan ambos o no. En la plaza de la iglesia está terminantemente prohibido abrir la boca. Quien se dirige a un vigilante para ofrecerle un anillo de oro, es rechazado a culatazos. La masacre no

2 *Cf.* al respecto el ejemplar estudio de Alain Corbin, *Le village des cannibales*, París, 1990.

tolera ninguna excepción ni concede ningún trato especial. El destino de las gentes está decidido. Sin embargo, muchos no comprenden su situación. Se aferran hasta el final a una vana esperanza. Aunque el vecino haya sido colgado en el patio de su casa, aunque las mujeres no hayan regresado, y aunque en el límite de la aldea, detrás de un cobertizo, hayan sonado disparos aislados, el alma se cierra a la percepción del infortunio. Entre la multitud que espera se oyen nerviosos cuchicheos, murmullos de inquietud interrumpidos aquí y allá por el llanto de un niño. Todos se miran angustiados unos a otros, y unos a otros se preguntan en voz baja si es posible que lo que les espera llegue a suceder. Intentan persuadirse de que esa agresión sólo es una especie de prueba, o un error trágico que seguramente terminará aclarándose. Yo no he hecho nada. Si hacemos lo que dicen, nos respetarán. Al menos no matarán a los niños. Nada de esto es cierto. Pero la ilusión retrasa la irrupción de las angustias mortales. El horror necesita tiempo. A diferencia del terror, que invade repentinamente al hombre y le paraliza los miembros, el horror se apodera de él poco a poco. Lo horrible no aterra, puesto que no es nada conocido ni familiar. Se introduce lentamente en las venas y los nervios. El terror se adueña del hombre instantáneamente, mientras que el horror abre un abismo. Los que esperan en la plaza oyen por vez primera el ruido de las ráfagas de ametralladora, y unos gritos de dolor que no pueden provenir de una sola persona. Luego ven surgir llamas y se abrazan, se aprietan unos contra otros, buscando la densidad protectora de la masa.

Pocos son los que intentan huir, los que se esconden en algún refugio o los que oponen resistencia a los agresores, aunque sea dándose muerte a tiempo. Aunque son más numerosas que los agresores, las víctimas no pueden ponerse de acuerdo entre ellas, no tienen una visión clara de las cosas ni capacidad de decisión, y les faltan la ocasión y las armas para defenderse.

De ahí que el individuo sólo pueda defenderse con su cuerpo; que no pueda hacer más que dar puñetazos y patadas, morder y gritar, actos de estéril rebeldía que no provocan entre los agresores más que risas y sarcasmos. Quien, a pesar de la superioridad de los agresores, consigue sostener por un tiempo una especie de lucha sin bajar la cabeza, al menos se gana cierto respeto. Sólo el que no se deja doblegar merece alguna consideración a los ojos de los asesinos. Y entonces, o se le da una muerte rápida o se elige para él un suplicio especialmente atroz para quebrar su voluntad. Y así, incluso el intento más tenaz de oponer resistencia acaba contribuyendo al triunfo de la violencia.

La masacre realiza la libertad absoluta en lo colectivo. Para los esbirros es un acto de barbarie demostrativa. Ellos se confirman y se estimulan mutuamente. Aquí y allá, el jefe enseña a sus hombres todo lo que les está permitido. Pero ellos usan su libertad sin necesidad de recibir órdenes. Casi siempre basta la incitación de un cómplice, un golpe de animación en el hombro, un empujón recibido en broma o un chiste grosero. Después de cometido el primer crimen, cada uno sabe lo que a él y a los demás les está permitido hacer. Y les está permitido todo. Por eso puede el jefe dejarlo todo en manos de sus hombres. Puede confiar en que sabrán aprovechar su libertad. Cada uno tiene licencia para saquear, torturar y matar. Las normas sociales quedan suspendidas, y las leyes del orden derogadas. La masacre es la antiestructura social por excelencia, la acción de una comunidad emocional fuera de toda moral.

La estimulación recíproca es una causa importante del desencadenamiento de la violencia colectiva. Los compañeros se muestran unos a otros lo que les está permitido hacer, lo que son capaces de hacer, lo que se les ocurre hacer. Orgullosos muestran a los demás sus trofeos; ufanos, hacen a los demás demostración de su libertad. Las masacres son también espectáculos de la crueldad. Uno se cubre con un manto, el manto

ensangrentado de un hombre, y brinca y baila con él e imita los lamentos de su víctima, pide quejumbrosamente socorro, como si todo fuese una farsa. Los esbirros patrullan en grupo la localidad y maltratan juntos a sus víctima. Si uno de ellos vacila, los demás le apremian a participar. Quien se destaca en sus excesos, goza de especial consideración. Ellos comparten la nueva libertad, y se animan mutuamente a tomarse libertades suplementarias. Cada uno trata de sobrepujar a otro, y reta a ese otro a superarle a él. En la masacre, la libertad compartida es una libertad doble, y la alegría compartida una alegría cuádruple.

El baño de sangre es creador de igualdad social y camaradería. La solidaridad de los asesinos e incendiarios no se basa en el principio del ayudar y compartir, sino en la experiencia del matar juntos. La soledad del asesino no tiene aquí cabida. Cada uno puede participar, y nadie debe quedarse atrás. La horda entra en una casa y apresa a un hombre. Los individuos lo sacan a la calle y lo rodean. Un primero golpea al hombre, que cae al suelo; éste intenta levantarse, y un segundo continúa con los golpes mientras el hombre, de rodillas, se encoge; una breve pausa, y un tercero le hace caer de nuevo de un puntapié. Ahora caen las últimas barreras. Se le acerca un cuarto y le da de patadas en el abdomen y en la cara, y luego un quinto va hacia él contoneándose y se pone a saltar con todo el peso del cuerpo sobre su pecho para saber lo que el hombre es capaz de soportar. Los gritos dan paso a los gemidos. Luego, el cuerpo postrado en el suelo recibe patadas de todas partes; los agresores se animan mutuamente, y estallan en grandes risotadas cuando uno de ellos le coloca una antorcha entre las piernas. Cada uno se acerca todo lo que puede al moribundo para darle puntapiés. En la acción de matar en grupo, las fuerzas de todos los individuos se concentran en un punto. En esta acción, todos son iguales. Cada uno es como el otro. La masacre es un escenario de la igualdad original. En la embriaguez de la igualdad, las

diferencias quedan anuladas, y no hay distinciones de rango y de función. En el momento del exceso, lo que uno sea carece de importancia. Este estado social nada tiene en común con el compinchamiento, con la confabulación de unos delincuentes que más tarde dirán no saber nada. El colectivo que lleva acabo la masacre es una *communitas* negativa, una cofradía de la destrucción, unida por los lazos de la crueldad. La fiesta de la sangre proporciona a los asesinos una nueva identidad común. Al ser cada uno como los demás, deja de ser el que era. En el instante en que los hombres se sienten perfectamente libres y uno consigo mismos, la inhumanidad de cada uno coincide con la de los demás.

La masacre deja ruinas, cenizas, muertos. Destruye la vida, el orden y los productos de la cultura. Sólo horas después de que los asesinos abandonaran la aldea se atrevieron los moradores de las haciendas cercanas a entrar en ella. Buscaron supervivientes entre los escombros. Pero sólo encontraron devastación: cascotes, fragmentos, miembros carbonizados, cráneos abrasados y olor a quemado. No había ningún perro, ningún pájaro cerca de los cadáveres; sólo silencio y una leve brisa. Las llamas no habían dejado nada. Ningún objeto producido por el hombre se había salvado de la destrucción. Pero los asesinos estaban ya de camino hacia su próximo objetivo. Pues la masacre es aquella forma recurrente de violencia en la cual los hombres pueden desencadenar todas sus fuerzas destructivas para realizar por breve tiempo el estado utópico largamente ansiado, el estado de absoluta libertad e igualdad, unidad y totalidad. Lo que su vida no puede proporcionarles, lo que su constitución les niega, lo obtienen acabando con la vida de otros.

11. LA DESTRUCCIÓN DE LAS COSAS

En el suelo yace la cabeza de la «Libertad». Hay un hombre de gran estatura subido a una escalera, con la camisa abierta y las mangas recogidas hasta los codos; sus brazos son musculosos, habituados al trabajo manual. Su mano izquierda señala la estatua decapitada, y su mano derecha sostiene un pico. Parece no estar en sus cabales, sus rasgos aparecen extrañamente borrosos, y tiene los ojos cerrados y la boca abierta como un imbécil. Este hombre que destruye la estatua de la Libertad es un demente. «No sabe lo que hace», escribe Goya al pie de este dibujo a la aguada[1]. Ese hombre no se da cuenta de lo que está haciendo, y no sabe por qué lo hace. Esta acción destructiva no tiene un sentido preciso. No se puede saber si ese hombre es un rebelde, un reaccionario o sólo un vándalo ebrio cuyo acto vandálico es simplemente producto de su ebriedad. El dibujo nada dice del

1 Francisco de Goya, Album E 19, Berlín, Kupferstichkabinett, Inv. Nr. 4391.

contexto histórico. El fondo, una superficie blanca, no revela nada. ¿Es la destrucción de ídolos algo intemporal? ¿Se trata de una visión? ¿Es una escena real? Un hombre del pueblo, un labriego o un artesano, derriba la «Libertad» de su pedestal. Por lo que sabemos, el dibujo es anterior en varios años a la victoria de la reacción nacional, a la expulsión de los franceses de la España ocupada. Cuando ocurrió esto, las masas recorrieron jubilosas las calles de Madrid y rompieron la «roca de la Constitución». Los «liberales» fueron encarcelados, ejecutados o desterrados. Las reformas fueron derogadas, se restableció la Inquisición, y los jesuitas regresaron. «Vivan las cadenas», gritaba la multitud. Goya debió de suponer que la victoria patriótica sobre la dominación extranjera conduciría a una época de represión sofocante. Tras el triunfo de la liberación, la violencia popular hizo pedazos el símbolo de la libertad.

Que la emancipación se convirtiera en restauración no es nada raro en la historia. Una vez expulsados los dominadores extranjeros, los dominadores del propio país ocupan el puesto que los primeros dejaron vacío. Tarde o temprano, la rebelión genera la necesidad del orden. Y si no hay nuevos dominadores a la vista, los hombres anhelan el retorno de las viejas tiranías. Cuando ven la cara de la libertad, se asustan y se dan media vuelta. Cuanto más violenta es la rebelión, tanto más profunda es la nostalgia de las antiguas cadenas. Pero, como toda rebelión, la revuelta reaccionaria debe también despejar el camino para volver atrás. Por eso elimina los ídolos de la libertad, decapita a sus portavoces y expulsa a sus partidarios. Aunque obligada a mantener la paz y el orden interiores, la restauración suele comenzar con excesos destructivos. De todos modos, allí donde reina la violencia, los objetivos son intercambiables. Para las fuerzas destructivas, todos los objetivos son igualmente válidos. Quienes las emplean no tienen muchos escrúpulos en cambiar de un día para otro de bando. Sirven a cualquier amo,

tanto si está del lado de la libertad como si dirige la represión. Sean cuales sean los obstáculos reconocidos del momento, los eliminan. Arrasan, saquean, incendian, destrozan y demuelen lo que encuentran en su camino. Se ejerza bajo la bandera del orden o la del caos, en nombre de la Cruz, del Estado, de la Razón o de la Justicia, la violencia encierra siempre la tendencia a pasar por encima de todos los ideales. No le basta con matar. Apunta también a las cosas con las que los hombres han equipado su vida: la cultura simbólica y la cultura material.

¿Cuál es el sentido de esta destrucción de las cosas? ¿Cuáles son los objetos preferidos de la violencia? ¿Cuáles sus caminos? Destruir es una forma muy particular de actuar. Los hombres destruyen objetos y quitan de en medio lo que obstaculiza su camino. La destrucción crea espacio libre y abre un camino, hacia adelante o hacia atrás. Incluso al servicio de la reacción, la destrucción rebasa siempre algún límite. Incluso hacer pedazos la «Libertad» es un gesto de libertad. La destrucción anula lo existente. No quiere transformar, sino eliminar. Lo que existe no debe seguir existiendo. La destrucción es la inversión radical de la producción. Aunque ocasionalmente cueste trabajo, su meta no es la transformación de los objetos, sino la superficie vacía. La destrucción desfigura, profana y deshonra, pero su fin último es la desmaterialización. Su propósito es hacer desaparecer los objetos producidos por el hombre. Le importan menos las cualidades de las cosas que su sustancia y su existencia. La violencia se ejerce contra el objeto, contra el principio de lo objetivo, de lo consistente y resistente. Quiere ver superficies vacías, hacer tábula rasa. Su obra sólo está acabada cuando ya no hay nada más que hacer porque todo lo que aún podía detenerla ha quedado arrasado.

La destrucción violenta todas las barreras. Puertas y ventanas son reventadas, los muros son derribados, y el aura de las esculturas es apagada. Los espacios cerrados son abiertos con

violencia, y el orden de las cosas trastornado. La destrucción no sólo afecta a las cosas separadamente, también arruina las relaciones, las estructuras de las que las cosas son parte. Provocar el caos no significa otra cosa que eliminar las diferencias, borrar las distinciones y suprimir las distancias entre las cosas para crear una confusión salvaje, un tumulto de materiales, fuerzas y signos. Lo individual, lo indivisible, queda fragmentado, y sus contornos suprimidos. Lo individual no merece ser conservado. Este reventar los límites de las cosas implica siempre un acto de desvalorización y de despilfarro. El respeto por la cosa singular, inculcado a los hombres desde la infancia, se desvanece. En la embriaguez destructiva pierde todo su significado. El imperativo de conservación queda suprimido. Al destructor le traen sin cuidado los daños materiales. No quiere robar, ni saquear, ni repartir nada. Para él, las cosas no son bienes dignos de ser poseídos. Esta transformación de la relación humana con las cosas produce un gran alivio. En la destrucción, los hombres se sienten libres de toda preocupación. Celebran con gran alboroto la fiesta de la violencia. Se rompen lunas, los gritos llenan la plaza, y finalmente una gran explosión provoca el derrumbe estruendoso del edificio. El ruido es la señal de que se ha rebasado el límite. Y reobra directamente sobre los autores de los actos violentos. En el alboroto, en la confusión de gritos y ruidos, se anuncia el caos de la materia.

La destrucción produce cambios. Se opone a la duración limitada y busca una temporalización radical. Lo que había quedado en pie es derribado. Merece perecer. Los destructores no piensan en una reconstrucción progresiva del mundo. No tienen paciencia. La única espera que toleran es la que les impone el tiempo de combustión de una mecha. Las cosas no quedan abandonadas a su caducidad. Las ruinas no son más que los restos de una destrucción incompleta. Los dientes del tiempo natural las roen durante años, durante siglos. Pero la destruc-

ción humana quiere ir más deprisa que la naturaleza. Quiere un cambio rápido, instantáneo. Quiere poner término al pasado de golpe. Quiere romper la línea del tiempo, interrumpir la historia. Nada inspira un odio tan profundo como las cosas en las que el tiempo ha cristalizado, las cosas envueltas en un aura de perennidad: los monumentos conmemorativos, los objetos sagrados de devoción, los escritos que conservan el saber, las murallas y las fortificaciones del poder. La destrucción es una acción contra la historia. Apenas le preocupa el futuro o el nuevo comienzo. Aunque en su bandera esté escrita una nueva época, en realidad no atiende más que a lo antiguo, lo existente, lo tradicional. Decir que todo comienzo digno de su nombre se alza sobre las ruinas de una tradición, es sólo una justificación *post festum*. Durante la acción violenta, los planes y los proyectos carecen de importancia. Lo que cuenta es la demostración brutal de la caducidad de las cosas, el exceso contra lo inmortal. El derribo de los campanarios o los disparos contra las esferas de sus relojes no pretenden parar el presente; quieren acabar con el mayor poder a que los hombres está sometidos, un poder que nunca desaparecerá: el tiempo mismo.

La destrucción aspira a ser total. Pero la destrucción sólo es completa cuando ha hecho desaparecer los últimos vestigios y no queda nada, absolutamente nada, que revele la existencia anterior de los objetos destruidos. La destrucción total quiere apisonar las cosas, tanto su sustancia material como sus significados. Su sueño es un desierto donde no haya ni una piedra, ni un fragmento, ni un pedazo: el lugar mudo, el escenario vacío. Pero ese sueño sólo se hace realidad cuando además el vacío no trae ya ningún recuerdo. Mas la extinción de la memoria colectiva requiere tiempo. Los contemporáneos tienen aún presente la ausencia de lo destruido. Conocen el estado anterior. Es cierto que los hombres pueden olvidar con rapidez, pero sólo cuando su saber ha quedado completamente borrado logra la

destrucción su objetivo último. Entonces, ningún nombre, ninguna piedra, ningún monumento indica el lugar donde una vez la violencia lo arrasó todo. El lugar vacío entre las fachadas, el cerro desnudo o el terreno yermo en la margen del río no guardan ya ninguna memoria. Es como si allí nada hubiese sucedido, como si jamás hubieran existido la estatua, el templo o la ciudad.

Pero la destrucción raras veces es total. Como toda acción humana, la destrucción ha de adquirir compromisos con la realidad. Los objetivos propuestos y las circunstancias refrenan la violencia y la encaminan hacia objetos seleccionados. La destrucción instrumental debe contentarse con éxitos parciales. Así ocurre a veces que algunos objetos son arruinados únicamente porque se necesitan para otros fines. Iglesias o anfiteatros antiguos son convertidos en canteras, empleándose las piedras de sillería de ellos extraídas para levantar fortificaciones. Se rompen cristales de ventanas o se derriban tabiques para la comodidad de los tiradores. Se vuelan puentes, se destruyen vías férreas o se derriban postes telegráficos para cortar las comunicaciones del enemigo. Se vuelcan automóviles, se arrancan adoquines y se amontonan muebles para levantar una barricada callejera. En todos estos casos, la destrucción de las cosas está al servicio de otra violencia: la del combate. Es sólo un medio para aumentar la violencia contra los hombres.

Por otra parte, la destrucción encuentra un freno en los objetos mismos, en su formato, en su peso y en la dureza del material de que están hechos. La resistencia de las cosas hace de la destrucción una labor penosa. Cuando escasean las armas, los útiles y los explosivos, los hombres deben usar las manos, la fuerza de su cuerpo. El asalto espontáneo no va entonces muy lejos. El cuerpo humano es impotente frente a no pocos objetos. Libros y cuadros pueden desgarrarse con las manos, los objetos de vidrio o de porcelana pueden arrojarse por la ventana,

y los tabiques de madera o las lápidas pueden derribarse a enérgicos puntapiés. Pero una columnata, un monumento o un muro de cemento no pueden ser derribados sin medios técnicos. También la violencia destructiva necesita armas. En ella, los hombres no se andan con contemplaciones. Emplean lo que más a mano tienen: la pata de una silla, una barra de hierro, una pala o la culata de un fusil. Destruir es casi siempre un trabajo tosco. Mientras que la producción exige organización y esmero y el fallo es un riesgo constante, la destrucción no conoce ninguna contrariedad. Cuando pocas cosas deben quedar en pie, cada golpe es bueno. El antojo de ensayar e improvisar tiene su atractivo. A menudo el azar guía la mano, y con frecuencia el resultado final es tan dudoso como impreciso el gesto. Los hombres observan con tensa curiosidad cómo el edificio se derrumba, el vidrio se rompe o el fuego consume. Quieren ver lo que la violencia dejará en pie. El placer de lo accidental confiere a la destrucción un aspecto aleatorio. La lucha contra las cosas que se resisten es en ocasiones tan encarnizada, que la labor destructiva es como un mal juego. Lo que en él se gana es el caos, el campo de ruinas, el montón de escombros, los fragmentos dispersos de las cosas. Pero la diversión es tanto mayor cuando la arbitrariedad, la fuerza bruta o un golpe certero ahorran la molestia de un trabajo ulterior.

A los que ejercen este género de violencia no siempre les interesa que la destrucción sea total. La destrucción total no deja señales, tampoco de sí misma. Cuando lo único que queda es la pura desolación, el gesto del destructor también se ha evaporado. Pero muchos destructores quieren dejar una señal, para los observadores y para sí mismos. Quieren sentirse a sí mismos, sentir su poder destructivo y la fuerza de su cuerpo y de su voluntad. Quien sólo se siente como la sombra de sí mismo adquiere ante la fechoría el sentimiento de que aún existe. Ésta llena su vacío interior. El acto de la destrucción

tiene para el destructor un sentido afectivo y social. El destructor quiere cosechar aplausos, quiere protestar contra las circunstancias que le constriñen, que le vienen impuestas. Hay que aterrorizar a los enemigos y animar a los amigos. Todos estos deseos serían contrariados por una destrucción total. La destrucción es un acto que desemboca en el vacío, en la nada. Le falta la experiencia del éxito y no permite los trofeos, que testimonian el triunfo. De ahí que muchos destructores dejen huellas de su obra que hagan a ésta visible. El vencedor cabalga satisfecho por el campo humeante de ruinas; sobre las ruinas se coloca la bandera del conquistador; el pedestal sobre el que se levantaba la estatua se deja intacto para que quede recuerdo de la acción. En la destrucción se dan, pues, impulsos contrarios. Por un lado se quiere eliminar, hacer desaparecer, devastar y arrasar todas las cosas. Por otro deben dejarse señales de la obra destructiva, debe quedar un *memento* que perdure después del acto. La destrucción oscila entre el afán de devastación total y el deseo de fijación simbólica.

A pesar de su sentido social y pasional, la destrucción comparte con la producción el primado de la cosa. La constitución de los objetos, sus funciones y significados, condicionan la acción. Incluso en el momento en que son destrozadas, las cosas imponen su carácter. Éste condiciona las operaciones, las energías empleadas y los significados atribuidos. La supremacía de la cultura se extiende hasta la práctica misma de su destrucción. Por eso, son las cosas mismas las que proporcionan el hilo conductor para un análisis formal de las fuerzas destructivas del hombre.

¿En qué objetos se fijan los hombres? ¿Qué excita su deseo de destruirlos? Se fijan, en primer lugar, en los objetos de uso común. Éstos son destruidos cuando son inutilizables, cuando han perdido su función y su valor de uso. La casa es reducida a escombros y cenizas, el armario destrozado, la prenda de vestir

desgarrada, y la vajilla queda hecha añicos sobre el suelo. Las máquinas son de tal modo destrozadas, que quedan reducidas a chatarra; se les arrancan cables y tubos, y sus partes metálicas terminan abolladas o fragmentadas. A veces es suficiente un acto insignificante para convertir un objeto útil en un armatoste. El sabotaje y el desmontaje precisos, que ignoran la exaltación destructiva, requieren conocimiento y habilidad. Para destruir máquinas, en cambio, bastan martillos, hachas, soplete o barras de hierro. Se trate de instrumentos de trabajo o de útiles de uso corriente, su destrucción es siempre un acto contra la utilidad. En cuanto a los bienes producidos únicamente para ser inmediatamente consumidos, no vale la pena destruirlos. De todas maneras ellos solos desaparecen rápidamente. Pero los utensilios se gastan lentamente. Son como las posesiones, que prestan al mundo de sus dueños duración material. En ellos puede hacerse presente la fuerza destructiva. Ésta arranca las cosas reunidas por el afán humano de poseer. Lo inservible ya no tiene ningún valor. Nadie debe poseerlo, ni el vencedor ni el vencido. Por insensato que parezca a veces el acto, no es producto de ninguna locura. Es radical, pero en modo alguno absurdo. Arruina algo que es objeto del interés de los hombres. Estropea algo que da sostén y perfil a sus vidas. La destrucción de los útiles acaba con todo lo que hace al mundo concreto y habitable. Al final, los hombres ya no tienen nada, se ven despojados de todo, privados de su mundo.

Los objetos de uso corriente son destruidos porque son útiles; los objetos de lujo, en cambio, porque son totalmente inútiles. La rebelión ascética se fija en todo lo que a sus ojos es falso boato, vana futilidad y sensualidad perniciosa. Se lleven a cabo en nombre del Estado teocrático o de la igualdad, o desde el culto a lo sencillo, natural y auténtico, las arremetidas contra el lujo no se limitan a los adinerados y su tren de vida. La rebelión predica la renovación moral. Quiere limpiar el mundo de

los fetiches de la abundancia, la autocomplacencia y la frivolidad. Todo lo que se aparta de la verdadera fe y todo lo que rebasa las necesidades animales y no se ha ganado mediante el duro trabajo físico es sospechoso. Todo bien superfluo es un robo, toda extravagancia, presunción, y toda sensualidad, algo diabólico. Todo esto debe desaparecer en la hoguera. Las fuerzas auxiliares inspeccionan las casas, asaltan las iglesias, los palacios y las cajas fuertes y destrozan lo que no pueden llevarse allí donde se encuentra. En la plaza mayor levantan una pirámide de las vanidades[2]: espejos, joyas, cosméticos, pelucas, camisas de seda, prendas de brocado, juegos de azar, narcóticos, instrumentos musicales, manuscritos valiosos, custodias, cuadros con escenas licenciosas, máscaras del mundo invertido del carnaval... todo eso debe ir al fuego, símbolo del infierno y del purgatorio. La eliminación del lujo supone un desperdicio monstruoso. Destruye lo que tiene valor en sí mismo porque no responde a ninguna necesidad. Tras lo cual no queda más que una cultura de la nivelación, una cultura mezquina y triste, hecha de las renuncias que reclaman el trabajo, el arrepentimiento y el examen de conciencia.

Las llamas alcanzan también a los objetos en los que se ha depositado el lenguaje y el saber. Actas, registros, decretos y libros. La destrucción de documentos escritos anula una invención única de la cultura social. La escritura permite al lenguaje emanciparse del cuerpo humano. La palabra y el pensamiento se independizan de la comunicación oral, de la presencia del hablante y del oyente. El sentido se hace duradero, el contenido adquiere sustancia propia, pudiendo ser contrastado y transmitido prescindicendo del autor. La palabra ya no es algo efímero. Lo escrito e impreso permanecerá perpetuamente en el

2 *Cf.* Horst Bredekamp, «Renaissancekultur als "Holle": Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten», en M. Warnke (ed.), *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerkes*, Munich, 1973.

mundo. Gracias a la escritura adquieren validez duradera, autoridad, la fe, el saber, los mandamientos y las leyes. Ya no necesitan ser ritualmente repetidos ni proclamados. Y la historia es arrancada del olvido. Una vez registrada, no necesita ser oralmente narrada generación tras generación. El documento escrito es a un tiempo sustrato y símbolo de la perennidad cultural.

La agresión contra lo escrito quiere anular la validez de sus palabras, la presencia de la tradición, los sustratos de un saber sospechoso. Los profetas de la homogeneidad se preocupan por el espíritu de los hombres y se proponen liberarlo de todas sus contradicciones no mediante la argumentación o la persuasión, no por la fuerza de sus palabras, sino empleando la violencia. Arrojan papeles a ríos y mares y destrozan libros o los ponen en la picota. Pero el espectáculo más vistoso es la hoguera[3]. Es verdad que el fuego no hace desaparecer las ideas, pero condena al saber proscrito a la clandestinidad. En adelante todo el mundo sabrá qué cosas no deberá saber, leer y decir. Los textos puestos en el índice sólo podrán leerse en secreto. La amenaza es inequívoca. Pues el acto de quemar un libro es una ejecución en efigie. Sustituye a la ejecución del autor. El texto es una parte de él, un «parto de su espíritu». Se castiga y elimina el objeto personal a falta de la persona. Por algo solían en otros tiempos los esbirros echar al fuego también la lengua y la mano del autor. La ejecución del libro imita hasta en los menores detalles el ritual de la ejecución pública de la pena capital. Se organiza toda una ceremonia, con fanfarria, desfile de antorchas y ardientes palabras condenatorias. Un autoproclamado juez pronuncia la sentencia, y unos verdugos secundados por

3 Sobre la historia de las quemas de libros, véase, entre otras obras, la de Hermann Rafetseder, *Bücherverbrennungen - Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel*, Viena, Colonia, Graz, 1988, y la de Gerhard Sauder, *Die Bücherverbrennungen - Zum 10. Mai 1933*, Múnich, 1983.

algunos espectadores arrojan los libros a las llamas mientras el público aplaude frenéticamente, pues la quema de palabras escritas es un raro instante de comunión espiritual. Al desembarazarse de lo escrito, los hombres retornan por un momento a un estado anterior, un estado sin inquietudes ni dudas, sin la incómoda diversidad de opiniones y puntos de vista, un estado donde todo el mundo pensaba igual y donde todo lo que uno pensaba daba testimonio de su ortodoxia.

Donde más claramente se manifiesta este exceso es en la destrucción de objetos sagrados. Tocarlos, manosearlos, y más aún dañarlos, equivale a mancillarlos y profanarlos. Lo sagrado se encuentra rigurosamente aislado de lo profano cotidiano. Su realidad no es de este mundo. Los hombres se acercan a lo sagrado con temeroso respeto. Sienten temor de su majestad inconcebible. La presencia de lo numinoso les demuestra su propia nulidad. Ante Dios no son más que polvo y ceniza. Pero, al mismo tiempo, veneran al Dios presente; quieren participar de su fuerza y su magnificencia. Lo sagrado hace retroceder a la vez que atrae, amenaza a la vez que seduce. Los fieles tratan con piadoso temor las cosas en las que se manifiesta lo sagrado. Una serie de prescripciones regula la delicada transición de una esfera a la otra, y los rituales aseguran la frontera que separa lo numinoso del mundo humano. La ambigüedad de esta frontera determina también el sentido de los objetos. Por un lado, éstos son objetos de este mundo, cosas materiales con sus notas profanas; por otro, aparece en ellos lo sagrado, incluso poseen ellos mismos los atributos de lo sagrado. La piedra objeto de culto es una piedra como cualquier otra, pero en ella está presente un espíritu. La vestimenta ceremonial es un ropaje confeccionado con tejidos costosos y ricamente adornado; pero, al mismo tiempo, la envuelve el aura de lo consagrado. La casa de oración es a la vez lugar de reuniones profanas y espacio sagrado del culto divino. Los objetos sacros no

son símbolos arbitrarios que puedan sustituirse a voluntad. Templos y altares, ídolos y fetiches, imágenes, estaturas y reliquias son más bien parte del poder que ellos designan. La divinidad está realmente presente en la imagen divina, y el lugar sagrado está lleno de aquel espíritu que los hombres adoran y veneran. Lo que no puede ser representado adquiere forma física en las cosas; éstas son iconos de aquello que muestran. Por eso su destrucción afecta directamente a lo designado. La destrucción de la imagen hiere el cuerpo de la divinidad y provoca su cólera, su venganza. Decapitar la estatua de la libertad es atacar directamente la idea —y la realidad— de la libertad.

Se destruye lo sagrado al profanarlo, ultrajarlo, mancillarlo, ensuciarlo. No es absolutamente necesario destruir su sustrato material. Basta con hacer de los objetos sagrados un uso profano. Se deja la iglesia en pie, pero el edificio intacto es utilizado como almacén. El templo es profanado cuando los cambistas se establecen en él. Cuando lo cotidiano invade las cosas sagradas, éstas pierden su sentido. Se convierten en objetos profanos, y con el tiempo su antiguo sentido se borra de la memoria. Así arrancadas de la tradición sagrada, no son más que objetos que poseen una forma y un color determinados. No significan nada; ni siquiera tienen ya un nombre. Pero la práctica del sacrilegio es otra cosa bien distinta. El sacrilegio toma al pie de la letra el valor sagrado y lo deforma a la vista de todos. Derribar lápidas sepulcrales o escribir en ellas palabras insultantes, hacer alguien sus necesidades sobre el altar, embadurnar de barro o cubrir de pintura negra el rostro de una imagen religiosa o ponerse una valiosa casulla para bailar con ella de forma indecente, son actos demostrativos del deseo de deshonrar objetos sagrados. La inversión del sentido hace visible el significado original de los mismos. La deformación semántica sólo es perceptible cuando el significado de lo deformado sigue siendo manifiesto. El sacrilegio no logra su

propósito si no hace resaltar el carácter de aquello contra lo que atenta.

Un ejemplo notable de la doble cara de la destrucción simbólica es la mutilación de imágenes de santos, un acto que eventualmente se comete durante las persecuciones religiosas. Los anabaptistas de Münster seleccionaron con precisión los blancos de su particular iconoclasia[4]. Dejaron intactas las imágenes de David, Salomón, San Juan Evangelista y Santiago. Pero desfiguraron las imágenes de la Virgen, los crucifijos, las figuras de San Pedro y todas las esculturas asociadas al poder episcopal. El crucifijo provocaba la ira de aquellos devotos porque rebajaba al Hijo de Dios a la esfera de los tormentos físicos humanos. Solían amputar los miembros al Niño Jesús, con lo que la Madre de Dios parecía sostener en sus brazos la cabeza y el tronco de un ídolo. Odiaban a San Pedro porque representaba a la tradición de la tiranía papal. Desfiguraron el rostro de la estatua de una abadesa, pero dejaron el resto de la misma intacto. Todavía se distinguen los ojos, pero la nariz y la boca sufrieron cortes profundos. Desfiguraron a la persona, pero dejaron intactos los signos de su estamento. Algunas estatuas de piedra perdieron los órganos de los sentidos y las extremidades, como si hubieran querido aplicar a las imágenes de los santos los castigos profanos que afectan al honor y al cuerpo. Los anabaptistas volvían las prácticas del poder temporal contra las imágenes santas. Poco importa que estos destrozos fuesen fruto del azar de unos golpes de cincel o de consideraciones teológicas. Planeados o no, los resultados muestran la ambivalencia del sacrilegio. Éste sólo es reconocible en lo que deja: el dios mutilado, el rostro desfigurado, el santo convertido en espantajo. Los motivos de la iconoclasia religiosa pueden variar. Unas veces se dirige contra las

4 *Cf.* Martin Warnke, «Durchbrochene Geschichte. Die Bilderstürme der Wiedertäufer in Münster 1534/1535», en M. Warnke (ed.), *Bildersturm*, *op. cit.*, pp. 65 ss.

imágenes falsas de dioses verdaderos, otras contra las imágenes verdaderas de dioses falsos, y otras más contra las imágenes en general porque ellas impiden el acceso directo a lo numinoso. Pero el ataque no hace desaparecer las figuras, sino que las transforma en las de unos lisiados de piedra. El ídolo está muerto cuando su imagen aparece completamente desfigurada.

El sentido social de la destrucción se concentra en la rebelión contra el poder. Todo orden se encarna en objetos materiales, en signos y en cosas artificiales: obras arquitectónicas representativas, símbolos del régimen, grandes propiedades de los señores y armas de su guardia. Mientras se mantiene la obediencia, los objetos inspiran respeto. Las fortalezas parecen inexpugnables, las armas atemorizan, y los monumentos y mausoleos atraen a sumisos peregrinos. El poder levanta edificaciones imponentes, castillos del orden, poderosos monumentos resistentes al tiempo. Estas edificaciones sobresalen con sus muchas plantas entre las pobres construcciones de los súbditos. Los castillos se alzan sobre cerros dominando el territorio circundante; la ciudadela sobresale de la ciudad como una corona. La cárcel estatal se alza como un coloso en medio del barrio. Muros de varios metros de anchura, torres de vigilancia y fosos protegen esta fortaleza del castigo por fuera y por dentro. Palacios, avenidas y plazas, el plano entero de la ciudad manifiesta el poder sobre el espacio. Calles interminables conducen radialmente al centro del mundo terrenal: el palacio, una imponente y pomposa construcción con largas filas de ventanas que ofrecen una vista distinta cada día del año. En su interior abundan botines de campañas militares: muebles suntuosos, tapices, cristales, sedas, oro y pedrería. En la sala principal, las paredes están revestidas de espejos, como si la sociedad de los elegidos quisiera verse reflejada hasta el infinito.

La rebelión poco puede hacer contra el poder petrificado. Podrá demoler fortalezas, derribar monumentos o desvalijar arcas.

Pero cuando el poder está inscrito en el espacio y el espacio mismo ha adquirido la firme consistencia del poder, a veces hacen falta años para dejarlo libre. Para demoler la Bastilla, ese monstruo del despotismo, se necesitó el trabajo de cientos de obreros durante varios meses[5]. Para rehacer el plano de una ciudad no basta la fuerza destructiva de la revolución. La rebelión no puede hacer lo que la guerra moderna consigue hacer en pocos días: destruir una fortificación, un acantonamiento o una ciudad. Pero ni siquiera las bombas lo destruyen todo. Entre los árboles humeantes y los escombros fundidos se distinguen los trazados de las calles, las plazas y los cimientos de la ciudad. Pero las rebeliones deben conformarse con acciones menores, como volar arsenales, ocupar la calle o asaltar el palacio.

Mientras la multitud espera en la plaza del palacio, la vanguardia de los rebeldes rompe la verja, sube las escalinatas, descerraja las puertas y penetra en salas y aposentos. Arroja papeles y archivos por las ventanas, abre armarios y cajones y dispersa su contenido por los suelos. En los dormitorios alguien revuelve las camas con la bayoneta. Pero en la sala de ceremonias, los rebeldes súbitamente se detienen. Están subyugados por el esplendor nunca visto, cegados por el resplandor de las cosas, reflejo físico del carisma. No saben qué hacer con toda esa suntuosidad, no saben por dónde empezar en medio de tal exuberancia. Asombrados se pierden en la gigantesca sala donde todo es de admirar, en el extraño mundo del poder. Antes de que vuelva el furor, un jefe más sensato que sus compañeros se pone decidido al frente de la tropa asaltante y pide a ésta que no prosiga su labor en ese lugar y busque en otros sitios objetos más profanos con los que satisfacer sus impulsos destructivos. Más tarde, cuando el terror reine en el país, será colgado por este acto.

5 *Cf.* Hans-Jürgen Lüsebrink y Rolf Reichardt, *Die «Bastille». Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit*, Fráncfort, 1990, pp. 135 ss.

Aunque frenada por las tradiciones petrificadas y la fantasmagoría carismática, la rebelión se distingue por un impulso particular. No es sólo el odio lo que impulsa a los rebeldes, no es sólo la venganza por la injusticia sufrida; es la acción misma. A pesar de la resistencia que ofrecen las cosas, la violencia apenas puede ser detenida. Cada golpe asestado contra las encarnaciones del poder redobla la conciencia de la libertad. Lo que en las demás modalidades de destrucción es sólo un aspecto secundario, en la rebelión social constituye el motivo y la razón fundamentales. Los ataques contra la utilidad únicamente liberan de los dictados de la racionalidad. El ataque contra el lujo obedece a las directivas de la templanza y de la vida ascética. La destrucción de documentos escritos cumple los mandamientos de uniformidad intelectual. La profanación de santuarios obedece el mandato de un dios celoso que quiere someter el mundo entero a su sistema de valores. Pero la rebelión contra el poder se produce única y exclusivamente por causa de la libertad. El objetivo y la acción son una sola cosa. La acción destructiva es ella misma la libertad. Al traspasar los límites y ocupar la ciudad prohibida, al destruir las fortalezas y derribar los monumentos, los hombres toman ya posesión de la largamente deseada libertad. La libertad se encarna en la destrucción. Existe ya en cada golpe, en cada resto de cada edificio arruinado, en cada fragmento de vidrio. No hay que conquistarla penosamente. Tiene ya forma concreta. La acción no se ve obstruida por valores, fines o principios morales. La destrucción del poder desbarata todas las prohibiciones. Por eso la destrucción se basta a sí misma. La acción es el motivo. El placer de destruir no tiene nada de creador. No quiere producir, sino sólo existir. Las apetencias de libertad encuentran satisfacción en la práctica, en el acto de destruir. Libres de sus cadenas, los hombres danzan por las calles y buscan nuevos objetivos, como los cuarteles de guardias y de funcionarios, cualquier tiendecilla o la casa de un traidor. Cada indivi-

duo de la multitud que llena las calles es un vencedor. Nada está a salvo de ella, ni las gentes que se mantienen a distancia del tumulto y no se han colocado ninguna insignia en la solapa. En la plaza mayor hay llamas. En uno de sus bordes, alguien descubre una estatua todavía intacta. Va a buscar una escalera dentro de una casa, se arma de un pico, sube los peldaños y, animado por la multitud exultante, decapita a la «Libertad».

12. CULTURA Y VIOLENCIA

Días después de la toma del palacio, los rebeldes llevaron a los dignatarios privados del poder a la ciudad. Eran pocos, no más que un puñado, los que habían capturado. Tan agotados estaban los prisioneros tras largas horas de interrogatorio, que les daba lo mismo vivir que morir. Apenas oían el tumulto a su alrededor, los gritos de indignación, las risas sarcásticas y las burlas. Gran número de curiosos abrían calle y aclamaban aquel desfile triunfal. Miembros de una guardia protegían con sus cuerpos a los prisioneros. Pero era imposible contener a la multitud enojada. En un pasaje estrecho a pocos pasos de la plaza mayor, la muchedumbre rompió la barrera de contención y se abalanzó sobre los señores del antiguo orden armada de palos y machetes. Se formó una aglomeración furibunda, los cuchillos destellaban, y alguien sostenía en alto una cabeza cortada. Antes de que los guardias pudiesen intervenir, la multitud había despedazado los cuerpos ensangrentados que yacían sobre el suelo.

Cortaron trozos de ellos y los devoraron crudos, como era su costumbre. De repente cesaron las risas y se hizo en toda la plaza un gran silencio. Pero en los rostros manchados de sangre de los caníbales se leía una profunda satisfacción. Se habían incorporado el antiguo poder. Cada uno de ellos tenía ahora en las entrañas algo de la fuerza de los muertos.

Pero la satisfacción no duró mucho. Cuando terminó aquel festín y la muchedumbre empezó a dispersarse, aquel poder que los hombres tenían dentro de sus cuerpos fue transformándose. Empezó a crecer. Los muertos seguían vivos, y con el tiempo se hicieron más fuertes de lo que nunca lo habían sido en su vida anterior. Los hombres no podían escapar a ellos, pues los tenían dentro de sí. Entonces renegaron de su crimen atroz y renunciaron a los frutos de la libertad. Empezaron a reverenciar al poder y se prometieron no matar nunca más. Nunca más debía haber muerte y violencia, y nadie debía deshonrar a las víctimas. Pero los muertos no los dejaban tranquilos. Querían ser alimentados, cada día, cada hora. Deseaban que en cada acto, en cada pensamiento, se acordaran de ellos. Y exigían que la veneración que les dispensaban se transmitiera a las generaciones futuras. No les bastaba con que el asesinato se hubiese declarado tabú. Examinaban cuidadosamente las emociones de los hombres, sus deseos y sus actos. Su afán de dominio era insaciable, e inexorable su venganza cuando alguien quebrantaba una prohibición. La vergüenza y la culpa se adueñaron de los hombres. Cuando asomaban las pasiones, los apetitos de la carne y los deseos de poder y de libertad, inmediatamente los reprimían. Sin cesar trataban los hombres de escapar a esa fuerza superior que en ellos habitaba. Pero hicieran lo que hicieran, los muertos no toleraban ninguna excepción. Castigaban toda infracción y sometían todo deseo, toda fantasía, al dictado de la conciencia.

Las prohibiciones, la moral y la cultura provienen de la experiencia del matar en común. No es la reflexión lo que hace

que los hombres se vuelvan pacíficos, sino la conciencia de la culpa imborrable[1]. No son los contratos los que impiden la violencia, sino la tiranía de la conciencia. El precio de la paz social es la represión interior. La rebelión de la libertad conduce directamente a la subyugación de los impulsos. Lo que antes hacía a los hombres el despotismo del orden, se lo hace ahora cada uno a sí mismo. Lo que cada uno gana en protección, lo pierde en armonía psíquica. La violencia parece domada, el impulso agresivo sofocado. Pero los impulsos continúan obrando en el fondo de la psique. Quieren emerger, quieren violar las prohibiciones y barrer toda culpa y toda conciencia. Un conflicto insoluble escinde el alma en dos. Los hombres sienten miedo de sí mismos, de sus secretos apetitos y del látigo de su conciencia. La moral y la cultura no eliminan el sufrimiento. Sólo trasladan su fuente al interior. Y obtienen su fuerza y su vigor de aquello que deben reprimir. ¿Es maravilla que los hombres busquen ocasiones para violar el tabú, para sacudirse la culpa y dar rienda suelta a sus deseos ocultos? Cuanto más rigurosa es la prohibición cultural, tanto mayor es la tentación; cuanto más pujantes los muertos, con tanta más fuerza se rebela la vida; cuanto más estricto el autodominio, más poderosa es la necesidad de una nueva rebelión, de una nueva violencia contra la prohibición, contra la cultura.

Violencia y cultura están entretejidas de muy diversas maneras. La especulación mitológica sobre el festín de los caníbales y

1 La narración freudiana del parricidio de la horda fraterna arcaica, que en cierto modo aquí transponemos a la época moderna, puede leerse fácilmente como mito paralelo al del Leviatán en Hobbes. Mientras que en éste el contrato político regula la renuncia a la violencia mediante delegación del poder, en aquél lo hace mediante la instauración de un tabú, por medio de una conversión interior, por medio de la constitución posterior de una conciencia de la culpa y del pecado. *Cf.* Sigmund Freud, *Totem und Tabu. einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Gesammelte Werke*, vol. 9, Londres, 1940, pp. 171 ss.

el triunfo de la conciencia moral ofrece una concepción que contradice todo optimismo histórico. El poder no es un baluarte contra los impulsos violentos, ni un sólido escudo contra las tentaciones de la libertad. Y la cultura que sigue a la era del poder no es un ámbito de concordia, sino un espacio de renuncia y autopunición. Al tratar de poner diques a la violencia, refuerza la inclinación a ejercerla. Al sustituir el orden coercitivo por la autocoerción anímica, acrecienta el hambre de libertad. La cultura de la conciencia, nacida de la culpa del superviviente, es frágil. El tabú, la prohibición y la sublimación dejan intacto el fondo de bestialidad. Peor aún: la moralidad domesticada que debía reemplazar al despotismo del orden hace aumentar la necesidad de romper todas las cadenas. El exceso espera impaciente su hora, e irrumpe tanto más vigorosamente cuanto más le pesan al hombre las cadenas de la cultura. El retorno de lo reprimido está tanto más próximo cuantas más represiones hay acumuladas. El deseo de regresión se robustece en la medida en que el régimen cultural oprime la vida. «La nostalgia de la barbarie es la última palabra de cada civilización»[2]. La cultura aumenta la potencialidad de su propia destrucción. Su paradoja reside en el hecho de que ella misma cultiva y fomenta las fuerzas que trata de contener. Sólo se puede comprender adecuadamente el alcance de este diagnóstico si se abandona la fe ilusoria en el carácter reconciliador de la cultura. A lo cual se oponen dos ilusiones en las que suele sustentarse la superstición del optimismo.

En primer lugar, la ilusión de la compensación de los sufrimientos. La cultura, se dice, es una creación que ha permitido al hombre liberarse de la naturaleza, del hambre y la miseria, del temor y el dolor. El hombre creó instituciones, gracias a las

2 E. M. Cioran, *La chute dans le temps*, París, 1964, p. 81.

cuales ganó protección y seguridad. El hombre fabricó útiles, gracias a los cuales se alivió de trabajos fatigosos y se creó un mundo acorde con su representación. El hombre inventó el lenguaje, gracias al cual superó su soledad y pudo entenderse con sus semejantes. El hombre inventó símbolos, gracias a los cuales confirió al mundo un sentido capaz de dar a su vida un sostén y una dirección. E inmerso en las tradiciones supo siempre de dónde venía y adónde iba. La cultura es la quintaesencia de todos los medios y todas las formas con que el hombre ha dado a su vida figura y expresión, orden y sustancia. Gracias a la cultura sale del estrecho círculo de su corporalidad, de su dolor. Y gana un mundo que es enteramente suyo. Un mundo que dota de objetos artificiales en los que él mismo se encarna. La cultura es para el hombre una ampliación, una producción y una representación de sí mismo. Sólo en la medida en que produce cultura puede el hombre tener un mundo y un yo. La cultura es producto de su acción, de su imaginación. Es su obra y su reflejo. Y la cultura lo libera del sufrimiento derivado de existir en el mundo como un ser vivo más.

Pero la cultura rebota sobre él. Aunque lleven el sello de la creación humana, las cosas se oponen al hombre. Lo limitan y lo dañan. Las herramientas de producción pueden servir también de armas. Los instrumentos de trabajo, que debían liberarlo de las fatigas corporales, lo someten a nuevas presiones materiales, que dictan el desarrollo del trabajo. Las reglas institucionales someten a los hombres a una vigilancia ininterrumpida y les llenan de un continuo temor al castigo. Los papeles que deben aceptar escinden la unidad de la persona. Los sistemas de valores y las ideologías, esas fantasmagorías de la conciencia colectiva y de sus portavoces intelectuales, restringen la libertad de pensamiento. El sentido que prometen es un sentido impuesto, una coerción. Las tradiciones oprimen a los hombres como una pesadilla, y dirigen autoritarias sus movimientos. Hay que hon-

rar lo heredado y hacer que la vida futura mantenga el espíritu del pasado. Finalmente, la moral personal, la conciencia de la culpa, aleja los impulsos rebeldes y llena al hombre de escrúpulos de conciencia, los cuales atizan su miedo de sí mismo y su necesidad de autocompensación. El predominio de la cultura llega hasta los estratos intermedios de la vida afectiva. No es que la cultura personal no sea capaz de alcanzar los desarrollos de la cultura objetiva. Lo que verdaderamente sucede es lo inverso. La cultura objetiva se apodera de los hombres y los mantiene bajo su poder. Ella ocupa el cuerpo y embute el espíritu y el alma en sus formas. El precio de esta exoneración es la pérdida de la libertad, la vida normada.

La cultura impone a los hombres nuevas cargas. La primera fuente de sufrimiento ha sido siempre el cuerpo propio, continuamente amenazado por el dolor, la decadencia y la enfermedad. Luego vienen los infortunios causados por la naturaleza exterior, capaz de golpear a los hombres con una violencia incontrolable. La tercera plaga son las estructuras sociales y los comportamientos de otros hombres[3]. Pero la cuarta fatalidad son las formas culturales producidas por los hombres mismos para mitigar los males del cuerpo, de la naturaleza y de la sociedad. Lejos de compensar las miserias y abrir el camino de la felicidad, la cultura exige sin cesar esfuerzo, trabajo, adaptación y sumisión. Sea cual sea el balance final, ni la libertad ni la felicidad entran en el plan de la creación cultural. Por eso, la rebelión lo es también contra las formas culturales, si no contra el principio mismo de la forma. Pero su medio más eficaz es la violencia. La violencia destruye las formas y derriba las barreras de la cultura.

La segunda ilusión es el sueño de la inmortalidad. El deseo de suprimir el sufrimiento se funda en la esperanza de la eternidad.

3 *Cf.* Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur, Gesammelte Werke*, vol. 14, Londres, 1948, pp. 434 ss.

La cultura es un vano esfuerzo por sobrevivir a la muerte. Tiene la misma raíz que la violencia absoluta: el delirio de supervivencia. Gran parte de la obra humana es una lucha desesperada contra el destino natural. El resultado es a veces heroico y a veces ridículo, pero con frecuencia trágico. La cultura trata de hacer olvidar lo que no se puede olvidar, de negar lo que indefectiblemente le sucederá a cada uno. El hombre es el único ser vivo sobre el que pesa la conciencia de la muerte. Solamente él sabe que morirá. Su vida está ensombrecida por esta certeza. Infectada por el miedo a la muerte. Mas para, aun así, poder vivir, debe actuar como si no tuviese que morir. Debe engañarse a sí mismo para sobrevivir. Y para eso está la cultura[4]. Porque saben que han de morir, los hombres se ocupan constantemente en construir su vida, en darle forma y significado. Buscan una vida que haga olvidar la muerte y no se disuelva en la ausencia de sentido, una vida que llene la nada que la amenaza y preste al vacío un contenido. La cultura ofrece recetas para desvanecer el miedo a la muerte. Promete a los hombres un porvenir que jamás verán realizado.

Para trazarse un camino hacia la eternidad, los hombres inventan infinidad de estrategias. Crean ídolos de existencia intemporal a través de los cuales se adoran a sí mismos. Se aferran a representaciones de un alma eterna que en el último instante abandonará la cárcel del cuerpo. Erigen monumentos y practican rituales conmemorativos con los que pretenden suspender el curso del tiempo. Se objetivan en productos artificiales que prometen a sus creadores la gloria eterna. Llevan a cabo

4 «La cultura aspira a aquella duración y solidez que tan cruelmente le es negada a la vida. Pero la muerte (...) es la condición decisiva de la fuerza creadora de la cultura. A ella se debe que la duración se convierta en una tarea, en una tarea urgente y suprema, origen y medida de todas las tareas; y así es la muerte la que crea la cultura, esa fábrica gigantesca y permanentemente activa de lo duradero» (Zygmunt Bauman, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Fráncfort, 1994, p. 12).

actos heroicos para que su nombre quede para siempre grabado en la memoria de las generaciones futuras. Acumulan riquezas y más riquezas como señales que les auguran una vida eterna. Hacen la historia para escapar a su condición histórica. Y crean instituciones y posiciones que sobreviven a todos los cambios de personal. En la institución, la voluntad y el plan siguen vigentes aunque sus promotores hayan dejado existir. La institución se asegura su perennidad al hacer de cada uno de sus miembros un elemento prescindible. La mortalidad de su personal es la condición de su supervivencia. El grupo, la sociedad, el Estado, el pueblo, la nación; todos estos cuerpos –y ficciones– sociales obedecen a una necesidad de perpetuación. Todos siguen existiendo aunque el individuo haya muerto. El arte, el culto y la religión no son sino medidas contra la temporalidad. Las formaciones culturales no aseguran la existencia física, sino la ilusión de la permanencia. Los hombres se encarnan en ellas y les hacen incontables sacrificios, incluido el de su propia vida. Para excluir el azar y apartar la caducidad asumen los rigores de la cultura, un esfuerzo sin fin, una servidumbre sin la esperanza de aproximarse siquiera una pulgada a su idea fija. El cadáver embalsamado en la cámara funeraria, provisto de oro y diamantes, además de agua, leche y miel, para una vida eterna, nunca dejará de ser una momia[5].

La lucha contra la condición mortal no está exenta de violencia. Las pirámides se levantaron sobre cimientos de esclavitud. Tebas, la de las siete puertas, se edificó sobre montones de huesos humanos. Los césares conquistaron nuevos territorios alzados sobre el pavés de sus soldados y pasando por montañas de muertos. Los dioses inmortales tienen sed de la sangre de víctimas humanas. Las religiones y las ideologías, los Estados y

5 *Cf.* Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Fráncfort, 1976, p. 30.

las naciones no se expanden sin sangre y sin grandes matanzas. Para algunas culturas, la violencia es el único elixir de la vida. El honor y la gloria, el poder y el prestigio, esas insignias de la inmortalidad, se prueban por la opulencia del botín, por la devastación de regiones enteras y por el número de enemigos muertos. La fe verdadera exige la eliminación de los infieles; grupos y comunidades someten al individuo mediante el control de las ideas, la exclusión y, finalmente, el terror. Los valores eternos desvalorizan lo finito. La ilusión de la eternidad incita a los hombres a desplegar ideas y acciones grandiosas. Pero el precio es inmenso. El valor conferido a los ideales incluye siempre una depreciación de la vida. El sueño de la supervivencia es una pesadilla para los que se quedan en el camino, para aquellos sobre los que pasa la marcha triunfal, para los prescindibles, para las víctimas de la cultura imperial. Como el proyecto de inmortalidad está condenado desde el principio al fracaso, nunca deja de incitar a nuevos proyectos. La ilusión alimenta la ilusión. Y la ilusión de poder vencer a la muerte es una ilusión mortal. Querer dar un sentido a lo que carece de él no produce finalmente más que sinsentidos. Ningún pensamiento ha calmado jamás un dolor, ninguna idea ha conseguido jamás alejar el miedo a la muerte. La violencia es sólo la consecuencia de una cultura orientada a la trascendencia de la existencia. El sueño monstruoso del hombre dominador de la muerte no puede producir más que monstruos.

La violencia es inherente a la cultura. Ésta muestra por todos sus lados la marca de la muerte y la violencia. El suelo sobre el que ha sido construida está empapado de sangre humana. La cultura se impone y se mantiene por la violencia. Y la cultura pone a disposición del hombre los medios de destrucción. Lejos de transformar la especie en el sentido de un progreso moral, la cultura multiplica el potencial de violencia. Ella proporciona a ésta artefactos e instituciones, criterios y justificaciones.

Hasta qué punto está la cultura al servicio de la violencia, se muestra cuando se observan uno a uno sus distintos ámbitos.

En el corazón mismo de la cultura material encontramos la producción de armas. Apenas hay otros objetos por los que los investigadores se hayan interesado tanto como por las armas. La creatividad humana no se conforma con inventar continuamente nuevos medios de producción. La misma energía emplea en el desarrollo de nuevos medios de destrucción. Ya en tiempos primitivos se esforzaban los hombres por incrementar las fuerzas destructivas para sobrepujar a sus enemigos y mantenerse a salvo de ellos. Y hasta hoy, los arquitectos, ingenieros y sabios más dotados han trabajado en el perfeccionamiento de los medios de la violencia. La tecnología de las armas no es ningún subproducto de la cultura. Es uno de sus campos de experimentación preferidos. Y en la era de la ciencia es frecuente que muchos objetos de uso corriente sean productos residuales de la investigación armamentística. Pero al proporcionar armas cada vez más eficaces, la cultura anima también a emplearlas. Las posibilidades quieren ser ensayadas y aprovechadas. Lo factible acaba haciéndose. Por eso contribuye el progreso de la técnica directamente al progreso de la violencia. La mecanización del mundo se extiende también al acto de matar. Cuanto más desarrollada está la cultura material de una sociedad, más eficaz es la violencia. Así, cultura y violencia se condicionan mutuamente. El principio del objeto producido por el hombre se invierte. Las cosas que debían proteger del dolor y de la muerte traen ellas mismas muerte y destrucción. Cuando se comtempla a la debida distancia la historia de las culturas materiales, se tiene la impresión de que los hombres no han llenado su mundo de tan numerosos objetos más que para poder destruirlos cuanto antes. Es improbable que alguna vez los herreros «transformaran espadas en rejas de arados». Estas palabras utópicas no sólo prescinden de la experiencia histórica, sino

que además desconocen el ciclo fundamental de la cultura material: fabricación y desgaste, materia prima y desperdicios, producción y destrucción. El hombre, el ser productor de cultura, derrocha cantidades inmensas de energía en destruir lo que él mismo ha producido. La cultura pone a punto la tecnología con la que ella misma será aniquilada. Difícilmente se puede imaginar un desperdicio mayor.

Las instituciones de la cultura social amplían la escala y el efecto de la violencia. Las instituciones dan persistencia a las acciones y los pensamientos de los hombres. Crean hábitos y regularidades que con el tiempo se solidifican en normas. Pero las convenciones definen desviaciones que deben ser reprimidas y eliminadas. El crimen es una invención de la institución. Ésta entraña violencia en modo potencial. El Derecho, ese órgano fiable de la comunidad homogénea, define la falta, dicta la sentencia y aplica la pena. En el sistema de la persecución legal se concentra toda atribución relacionada con la muerte. Quien no se pliega a la ley compromete su libertad, su integridad física y su vida. La creencia en los derechos inalienables del hombre es de fecha muy reciente. Su reconocimiento está limitado a algunos países, y su aplicación en ningún caso está asegurada. Pero la doctrina moderna oculta el hecho de que la caza del hombre, la tortura y la pena de muerte no son formas degradadas del Derecho, sino su núcleo histórico. Desde tiempos remotos, capturar, humillar, herir y matar han sido prácticas esenciales de la lucha institucionalizada contra el mal. Y hasta hoy, los perseguidores han estado al servicio del poder ejecutivo. Éste los viste de uniforme, los arma y los envía donde hagan falta. Las pasiones de la violencia son temporalmente dominadas y sometidas a reglas, estatalizadas y transmutadas en instrumento legal. Pero cuando es la sociedad la que quiere imponer las leyes de la comunidad, envía a sus esbirros para que lleven a los marginales ante el verdugo. El órgano central

de la cultura social no es un remanso de paz; es una de las moradas de la violencia.

Las reglas institucionales acrecientan considerablemente la violencia. La organización consiste en una serie de procedimientos acreditados que pueden aplicarse en todo momento y todo lugar independientemente de los objetivos y las animadversiones. Se reparten las tareas y se estandarizan, coordinan y dirigen jerárquicamente las actividades. La crueldad se pone al servicio de la disciplina colectiva. Las organizaciones de la violencia trabajan sin consideraciones personales. Su personal es intercambiable. Las víctimas son localizadas, clasificadas por categorías y perseguidas y eliminadas de manera planificada. La norma es la eficacia sin trabas. La cultura del pragmatismo transforma la violencia en trabajo regulado. Y ocupa a innumerables colaboradores, auxiliares y beneficiarios, cada uno de los cuales hace sin reservas lo que se le ha encargado y lo que le parece oportuno. La organización no prescinde enteramente de los impulsos y los excesos. Pero no tiene necesidad de grandes ejecutores, pues ella es un solo ejecutor colectivo. Lo único que pide es visión de conjunto, diligencia en el servicio y espíritu emprendedor. De ese modo, la cultura de la organización produce un nuevo hábito y una forma nueva de violencia: la perfecta maquinaria de la persecución.

La cultura simbólica proporciona valores, motivos, ficciones y significados. La creencia, la religión o la ideología ofrecen a los hombres la posibilidad de dar un sentido a sus vidas. Ellas aseguran la cohesión de la colectividad gracias a la comunidad de convicciones, de normas y de ideales. La autoridad de las ideas funda la unidad social. Cada uno cree en lo que cree el otro; y cree que los otros creen todos en lo mismo en que él cree. El contenido es lo menos importante. Que los hombres crean en dioses o en demonios, en la razón o en la virtud, en la nación o en el pueblo, en la civilización o en la revolución, es

algo accesorio. Lo esencial no es la creencia común, sino la comunidad de la creencia. Sin duda esta creencia es una ficción, pero una ficción de gran eficacia. Sustenta la ilusión de igualdad y genera pretensiones de validez que no toleran ninguna objeción. El valor supremo tiene que poder apoyarse en una validez universal, en el asentimiento de todos. La contradicción de un solo individuo, y más aún de muchos individuos, relativizaría lo absoluto, haría que la ficción se revelase como ficción. Ningún dios que verdaderamente se precie tolera otro dios junto a él. Su pretensión es absoluta: pretensión de verdad, de evidencia y de obediencia. ¿Qué dios sería aquel que consintiera la existencia de otros dioses junto a él? ¿Qué razón sería aquella que fuese indulgente con los hombres que se entregan a la superstición? ¿Qué sería una comunidad de valores que admitiera en sus filas a extraños y escépticos? Los pilares de las grandes ficciones no son la pluralidad y el contraste, sino la unidad, la claridad y el orden. Los ídolos exigen el reconocimiento de todos, la sumisión a todo precio.

Las ideas grandiosas cuestan numerosos sacrificios. Ellas justifican la violencia y la desean. «Como los vampiros, los valores necesitan sangre para renovar sus energías. Y cuantos más muertos, más radiantes y divinos son los valores en cuyo altar ardieron los cadáveres»[6]. Las guerras se hacen en nombre de los valores más altos, y las atrocidades se cometen para glorificar a los ídolos. Se predican cruzadas religiosas contra los infieles; los salvajes y los bárbaros son exterminados por los civilizados con gesto de superioridad cultural y vocación misionera. El terror revolucionario se despliega bajo el signo de la virtud, la razón o la justicia. El totalitarismo moderno proclama la uniformidad social o racial y acaba necesariamente aniquilando al hombre. El sueño de lo

6 Z. Bauman, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, *op. cit.*, p. 318.

absoluto engendra la violencia absoluta. El programa de una comunidad homogénea de valores acaba en un baño de sangre. Pues bajo la bandera de los valores culturales la violencia pierde su racionalidad instrumental. Las guerras de religión siempre han sido especialmente enconadas, y no por interés en el botín, sino por perseguir la erradicación de la herejía. Cuando los valores absolutos dirigen la violencia, no caben excepciones ni benevolencias. La destrucción es total: de hombres, de cosas y de la cultura ajena. La fe aspira a hacer realidad sus propias profecías. Ella prueba su validez por la fuerza de la violencia. Y no se conforma con explicar el mundo; quiere además transformarlo a su imagen. Quiere someter al mundo entero. Pero este proyecto demanda sin cesar nuevas cruzadas, nuevas masacres, al menos mientras todavía existan en alguna parte hombres que piensen y actúen de otra manera que la que la fe establece.

Finalmente, la cultura personal modela el saber, las costumbres, las capacidades y las actitudes de los hombres. Determina sus maneras de obrar, sus convicciones y sus pasiones. La historia de la cultura personal ha producido todo tipo de hombres violentos. Junto al guerrero feroz encontramos al soldado disciplinado; junto al sacerdote que hace sacrificios, al combatiente fanático por una fe; y junto al verdugo obediente, al técnico circunspecto. Como el hombre no es un ser con una naturaleza fija, sus disposiciones violentas son culturalmente modelables. El hombre no desciende de una horda de hijos malcriados que, tras matar al padre, les sobreviniera un sentimiento de culpa y les pesara la conciencia. Su galería de antepasados comprende multitud de asesinos. Esta serie de generaciones es una auténtica cámara de los horrores. En ella aparecen todos los tipos: bandoleros, ladrones, sicarios y caníbales. El aspecto exterior de la violencia conoce multitud de formas. Pero es siempre la cultura la que las crea. Es la cultura, y no la naturaleza, la que ha hecho al hombre ser lo que ha sido y continúa siendo.

Que la dotación moral de la especie, que sus afectos y sus sentimientos morales, estén sujetos a una evolución histórica, es más que cuestionable. Sostener que vivimos en una época de progreso ético, es muestra no sólo de irreflexión, sino también de ceguera histórica. Esta afirmación forma parte de la mitología de la civilización moderna. Hace tiempo que la crónica de las guerras y los crímenes colectivos ha desmentido esta creencia errónea. El hombre es un ser moralmente completo desde sus orígenes. Sacrificar la propia vida por otros, ese acto supremo de la moral y de la persona, es algo que ya hacían nuestros antepasados[7]. El sacrificio de sí mismo no es ninguna máxima de la conciencia moderna. No es el héroe, que, en defensa de una causa, arriesga valientemente su vida para hacerse un nombre o cubrirse de gloria eterna, el que encarna este punto límite de la moralidad, sino el individuo desconocido que pone su vida en juego por otro o incluso va a la muerte por él. El que salva una vida no quiere ser ningún héroe; él hace lo que cree que debe hacer por responsabilidad, porque se preocupa por los demás. Es un acto que se sitúa más allá de la autoconservación, del Estado, de la ley y de la sociedad; más allá incluso del deseo de inmortalidad. El salvador se hace cargo de que ni siquiera su propia muerte garantiza la supervivencia del otro. El estado de una sociedad puede determinarse por su capacidad de ahorrar a los hombres esta decisión. Sin embargo, la modernidad ha incrementado hasta el extremo el número de situaciones que de hecho reclaman la disposición a sacrificarse por otros[8]. Ha obligado a innumerables seres humanos a comportarse de una manera sobrehu-

7 *Cf.* Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, *op. cit.*, p. 48.

8 *Cf.* Z. Bauman, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, *op. cit.*, pp. 316 ss.; también Eva Fogelman, *«Wir waren keine Helden». Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe*, Francfort a.M., 1995.

mana: en las grandes guerras, en las razias, en los campos de concentración, en los lugares de ejecución y en los mataderos de los genocidas.

La fe en la civilización es un mito eurocéntrico a través del cual la modernidad se adora a sí misma. Esta fe carece de fundamento real. Los salvajes no eran, antes de ser exterminados, tan salvajes como ese mito afirma, y los «civilizados» en modo alguno son tan mansos como gustan de verse a sí mismos. Las grandes matanzas humanas no son un privilegio de épocas primitivas. La violencia es el destino de la especie. Lo que cambia son las formas, los lugares, las ocasiones, la eficiencia técnica, el marco institucional y el concepto legitimador. Pero este cambio en las formas no es una evolución lineal, ni orientada a un fin, ni cumulativa. Más bien se parece a un movimiento de vaivén, a un constante desaparecer y reaparecer. La indignación ante las atrocidades aumenta durante un corto espacio de tiempo para luego descender al nivel habitual.

No son los impulsos naturales los que dan a la violencia continuidad cultural, sino las potencialidades específicamente humanas. El acto de maltratar al otro tiene su origen en las capacidades de la acción humana. La invención de nuevas armas y nuevas crueldades tiene su raíz en la imaginación ilimitada del hombre. El hombre es capaz de todo porque puede imaginar cualquier cosa. Si el hombre puede comportarse peor que la más feroz de las bestias, es porque no es un ser guiado por instintos, sino un ser dotado de espíritu. Si el hombre puede incrementar desmesuradamente sus fuerzas destructivas, es porque es un ser cultural que puede crearse su propia violencia. Si es capaz de todas las atrocidades, es porque no es un ser fijo. Y si está siempre dispuesto a destruir las formas culturales, es porque éstas constriñen su libertad. Cuando los hombres dejan por un tiempo de destruir y matar, no lo hacen porque hayan sufrido un acceso repentino de filantropía o de

moralidad, sino porque no es posible convivir permanentemente con la violencia. Ya están saciados, hasta que el hambre vuelva. Estos intervalos de paz son episódicos. Estas edades de oro sólo duran unos pocos años, unos pocos decenios en el mejor de los casos. No son más que páginas en blanco en los anales de la cultura y la sociedad.

El 25 de noviembre de 1914, pocas semanas después de comenzar la Primera Guerra Mundial, escribía Sigmund Freud a Lou Andreas-Salomé: «Yo no dudo de que la humanidad se recuperará también de esta guerra, pero estoy seguro de que ni yo ni mis coetáneos volveremos a ver el mundo con agrado. Es demasiado repugnante. (...) Viendo a la más alta cultura de nuestro tiempo atacada de tan enorme hipocresía, nos damos cuenta de que no estamos orgánicamente hechos para esta cultura. No nos queda más que retirarnos, y el gran Desconocido oculto tras el destino repetirá este experimento de la cultura con otra raza»[9].

Un diagnóstico sombrío: el hombre debe dejar su puesto a otra especie porque no es apto para la cultura. A pesar de todos los esfuerzos morales, a pesar de todas las tentativas de dominar la brutalidad, el mal continúa existiendo; es imperecedero. Los estratos más primitivos del alma son lo verdaderamente inmortal. Pero Freud escribió esto antes de que los grandes molinos de sangre de la Primera Guerra Mundial se pusieran en funcionamiento, antes de Verdún, de Ypres y de la matanza del Somme. Redactó aquellas líneas mucho antes de inventarse la bomba atómica, antes de Hiroshima, y antes también de la construcción de los campos y las fábricas de la muerte, antes de Kolyma y Auschwitz. Aquellos memorables crímenes contra la humanidad estaban todavía por venir. El diagnóstico de Freud

9 Sigmund Freud y Lou Andreas-Salomé, *Briefwechsel*, Francfort, 1966, pp. 22 ss.

parece todavía demasiado optimista. No tuvo ocasión de comprobar que la guerra de masas y el genocidio, que el desencadenamiento de la violencia absoluta no es una regresión a un estado primitivo del alma o una recaída en la barbarie. La violencia es ella misma un producto de la cultura humana, el resultado de un experimento cultural. La violencia opera siempre en el nivel alcanzado por las fuerzas destructivas. Sólo puede hablar de regresiones quien cree en progresos. Pero los hombres siempre han destruido y asesinado como si ello fuese algo natural. Su cultura les permite dar forma y estructura a esta potencialidad. El problema no está en el abismo que separa los impulsos oscuros de las promesas culturales, sino en la correspondencia entre violencia y cultura. La cultura no es en modo alguno pacifista. Ella misma es parte del mal. En verdad los hombres están perfectamente hechos para sus culturas. Ellos son imágenes de las mismas, y ellas corresponden a sus inclinaciones. Si Freud hubiera vivido hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, difícilmente habría podido evitar preguntarse si en verdad hace falta que el experimento de la cultura se repita.

AGRADECIMIENTOS

Este libro procede de unos cursos que impartí en el semestre de verano de 1995 en la universidad de Gotinga. El texto de aquellas lecciones fue revisado y anotado antes de ir a la imprenta. Partes del capítulo octavo aparecieron en el número 6 / 1995 de la revista *Berliner Debatte. Initial*, y ciertos pasajes del capítulo noveno proceden de un ensayo titulado *Die Meute*, que se publicó en el número 4 / 1994 de la revista *Neue Rundschau*. Algunas reflexiones del capítulo sexto las expuse en noviembre de 1993 en Múnich, cuando me fue concedido el premio Geschwister-Scholl.

Amigos y colegas me favorecieron con sus consejos, críticas y estímulos.

Estoy especialmente agradecido a Karin Hartewig, Martin Kronauer, Fred Lönker, Michael Neumann, Rainer Paris y Werner Reuther.

Gotinga, marzo de 1996.

ÍNDICE

1. Orden y violencia 5
2. El arma 25
3. Violencia y pasión 45
4. La violencia, el miedo y el sufrimiento 63
5. La tortura 83
6. Los espectadores 101
7. La ejecución 119
8. El combate 137
9. La caza y la huida 155
10. La masacre 173
11. La destrucción de las cosas 191
12. Cultura y violencia 209

Agradecimientos 227

SALVATORE SETTIS
El futuro de lo 'clásico'

STÉPHANE MALLARMÉ
Herodías

GEORGES VIGARELLO
Lo sano y lo malsano

GIULIO CARLO ARGAN
Walter Gropius y la Bauhaus

JOSÉ A. GONZÁLEZ ALCANTUD
La fábrica de los estereotipos

FRANCISCO M. GIMENO BLAY
Escribir, reinar

JAIME SILES
Estados de conciencia

JAVIER MADERUELO (ED)
Medio siglo de arte

AMALIA IGLESIAS SERNA
Lázaro se sacude las ortigas

CHARLES DELFANTE
Gran historia de la ciudad

FRANÇOISE FRONTISI-DUCROUX
El hombre-ciervo y la mujer araña

MASSIMO CACCIARI
Paraíso y nafragio

JOHN MILTON
El Paraíso perdido

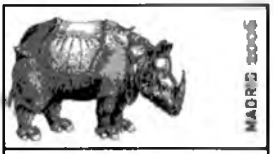
G. TRAKL / A. KUBIN
Revelación y ocaso

MARIA DARAKI
Dioniso y la diosa Tierra

MICHEL BARIDON
Los jardines / vol. II
(Islam, Edad Media, Renacimiento, Barroco)

JAN ASSMANN
Egipto

CARL J. BURCKHARDT
Una mañana entre libros



B I B L I O T E C A
abada@abadaeditores.com
A B A D A EDITORES

monográficos S I L E N O
VARIACIONES SOBRE ARTE Y PENSAMIENTO
sileno@abadaeditores.com

01 **Baudelaire**
02 **Muñecos**
03 **Nueva York**
04 **Hölderlin**
05 **Buenos Aires**
06 **La casa**
07 **Pasolini**
08 **Nietzsche**
09 **La escritura**
10 **Expresionismos**
11 **Heidegger**
12 **Vallejo**
13 **Terror**
14/15 **No-Ciudad**
16 **Kant**
17 **Mitos**
18 **La lectura**
19 **Dios**